REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 96

OCTOBRE-DÉCEMBRE 1948

DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION : 9, rue Monplaisir (C/C. n° 593, Toulouse)

Dépôt à Paris : Librairie Beauchesne, 117, rue de Rennes (VIe)

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

RÉDACTION

Messieurs les auteurs et les éditeurs sont instamment priés de vouloir bien envoyer les manuscrits, les revues d'échange, les livres pour comptes rendus et toutes autres communications intéressant la rédaction, à l'adresse suivante: M. F. CAVALLERA, *Revue d'Ascétique*, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE. C/C Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 65871.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Monplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

Les abonnements partent de janvier, sont annuels et payables d'avance, en francs français.

A partir de 1949, les prix sont les suivants :

France et Colonies.................	600 fr.
Etranger.........................	1000 fr.
Chaque numéro isolé.............	200 et 250 fr.

Tous les abonnements sont payables à Toulouse, 9, rue Monplaisir.

ABONNEMENTS

Messieurs les abonnés qui n'ont point encore payé leur abonnement pour 1948 sont priés de bien vouloir le faire sans retard (Toulouse, 9, rue Monplaisir. C/C Toulouse 593).

LA DÉCOUVERTE DE DIEU CHEZ SAINT IGNACE DE LOYOLA
PENDANT LES DERNIÈRES ANNÉES DE SA VIE

Le Père Ugo Rahner, S. J., écrit dans un article sur la vision de la Storta : « On ne comprendra saint Ignace que si on le considère comme un *mystique ;* si, revivant après lui son expérience, on se conforme à ce jaillissement de tout un organisme vivant aux riches développements, à partir d'une source absolument une : sa vie solitaire en Dieu Trinité » (1). L'essai que nous présentons voudrait modestement contribuer à mettre cette idée en lumière.

Nous nous servirons des documents qui relatent les dernières années de la Vie du Saint, pour essayer de délimiter les étapes intérieures de sa « découverte de Dieu », et, par là, d'esquisser les lignes générales de sa vie mystique.

I. — La « découverte de Dieu » est une perception mystique

Quelques mois avant sa mort, saint Ignace déclarait devant González de Camara, qui consigna ces paroles dans ses Souvenirs de la vie du Saint, « qu'il n'avait jamais cessé de croître en piété, c'est-à-dire en facilité à trouver Dieu, et ceci plus encore à ce moment que dans toute sa vie. Et chaque fois et à chaque instant qu'il voulait trouver Dieu, il le trouvait » (2). Que signifie ici « trouver Dieu »? Saint Ignace a employé l'expression dans d'autres contextes, mais il ne s'agit pas ici de déterminer les différentes

(1) *Die Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta,* in ZAM 10 (1935), pp. 17, 124, 202, 265.

(2) *Monumenta historica Societatis Jesu. — Monumenta Ignatiana,* Series IV, tom. I, n. 99, Madrid, 1904, p. 97 ; *Fontes narrativi,* 1943, p. 504.

nuances de l'emploi de ce terme. Nous cherchons seulement à savoir ce que « trouver Dieu » signifiait dans la pensée de saint Ignace, lorsque, dans ses dernières années, il disait, en parlant de sa vie intérieure, qu'il trouvait Dieu, aussi souvent qu'il le voulait.

a) Nous lisons dans le *Journal spirituel* du Saint :

« Ensuite, au moment d'aller dire la messe, alors que je commençais à prier, je *vis Notre Dame se manifester à moi*... J'étais intérieurement ému et je pleurais, car il me semblait que je faisais honte à Notre Dame par mes fautes si nombreuses en face de ses intercessions si fréquentes en ma faveur, si bien que Notre Dame se cacha... Un peu après, tandis que je levais les regards vers le ciel, *sans que je puisse trouver Notre Dame*, je me mis à pleurer et à sangloter abondamment, et, en même temps, je vis et perçus d'une certaine manière que le Père Céleste se montrait bon et favorable à mon égard, à tel point qu'il me fit comprendre qu'il lui serait agréable que Notre Dame, que je pouvais pas toujours voir, intercédât pour moi » (3).

« Trouver » Notre Dame équivaut à percevoir sa présa présence mystiquement. De même, le 2 mars :

« J'étais en possession d'une confiance et d'un amour absolu en la Très Sainte Trinité. Voulant alors me recommander à elle et à chacune des personnes séparément, *je ne les trouvai pas, mais je perçus quelque chose dans le Père*, comme si les autres personnes étaient en lui » (4).

Il ne perçut pas la présence mystique des persoones divines séparées, mais seulement quelque chose dans le Père. La « découverte » des personnes divines est cette fois encore une perception mystique de leur présence. Le 9 mars. il écrit :

« Le soir, il me parut que j'étais porté à une dévotion vers la Très Sainte Trinité et vers Jésus, et ceci *de telle façon qu'ils se présentaient à mon entendement et se laissaient voir à lui en quelque manière; quand au contraire je cherchais à me tourner vers le Père, l'Esprit Saint ou Notre Dame, je n'avais ni dévotion ni vision* : la compréhension et la vision de la Très Sainte Trinité et de Jésus m'en empêchaient » (5).

(3) MI, III, 1, Rome, 1934, pp. 94-95.
(4) MI, III, 1, p. 111.
(5) MI, *ibid.*, p. 122.

Il ne percevait la présence mystique que de la Très Sainte Trinité et de Jésus, mais pas celle du Père ou de l'Esprit Saint séparément, et pas davantage celle de Notre Dame. Dans le même sens, on lit au 18 février :

« La nuit dernière, peu avant de me coucher, une certaine ferveur et dévotion, et une grande confiance de trouver enfin *les Personnes divines*, ou au moins quelque grâce en elles » (6).

Et le 5 mars :

« Je ne pouvais obtenir du Père (littéralement, « pas *trouver* du Père ») *qu'il se manifeste à moi* » (7).

b) Ainsi quand saint Ignace dit de lui qu'il « trouve Dieu », cela signifie qu'il perçoit mystiquement sa présence. Le *Journal spirituel* prouve à l'évidence qu'il ne s'agit pas d'une simple « consolation » auprès de l'une des personnes en question, d'une dévotion à son endroit, mais d'une perception mystique de la réalité de cette personne. L'état de « consolation » et la perception mystique sont distingués. Ainsi le 15 février, il écrit :

« Au moment de ma première oraison, comme je prononçais le nom du Père Eternel, je fus pénétré d'une douceur intérieure sensible et continue, accompagnée de larmes : je me trouvais déjà dans une atmosphère de dévotion ardente, celle-ci augmenta encore à la fin, *sans pourtant que se découvrît aucun médiateur ou aucune peesonne.* Ensuite, au moment d'aller dire la messe, alors que je commençais à prier, je vis Notre Dame se manifester à moi... » (8).

De même le 18 février :

« .. une certaine ferveur, dévotion, et grande confiance de trouver enfin les Personnes divines » (9).

Chaleur intérieure. dévotion, tout cela ne constitue pas encore la « découverte de Dieu ». Cette « découverte » est également distincte de la « grâce ». Saint Ignace écrit le 11 mars :

M'efforçant de regarder vers le ciel — tantôt en présence d'une

(6) *Ibid.*, p. 98.
(7) *Ibid.*, p. 116.
(8) MI, III, 1, pp. 93-94.
(9) *Ibid.*, p. 98.

vision, et tantôt en *l'absence de vision — je trouvais sans cesse de la dévotion* » (10).

Le 14 mars :

« Avant la messe, pendant toute sa durée et après la messe, beaucoup de larmes s'adressant tantôt au Père, tantôt au Fils, tantôt, etc..., et aussi aux Saints, *mais sans vision aucune, sinon en tant que la dévotion,* se tournait successivement vers l'une ou l'autre des personnes » (11).

c) Les paroles de saint Ignace. lorsqu'il déclare trouver Dieu aussi souvent qu'il le désire, étaient comprises par Nadal lui aussi comme désignant une *perception mystique* de Dieu. Il écrit :

« Voici ce que Maître Laynez me dit de lui : il jouit avec Dieu d'une familiarité de choix ; il a déjà dépassé le stade de toutes les visions possibles, soit réelles, visions du Christ ou de la Vierge, etc., présents, soit imaginatives ou représentatives. Sa vie se passe désormais en visions purement intellectuelles, dans l'unité divine (in unitate divina). Plus tard, le Père Ignace lui-même m'a laissé entendre qu'il vivait dans le commerce des Personnes divines (versari illum in personis divinis), qu'il trouvait des dons variés et divers au contact des différentes personnes, mais que, dans cette contemplation, c'est du Saint Esprit qu'il recevait les dons les plus précieux. J'ai compris aussi qu'il trouvait Dieu chaque fois qu'il se mettait en prière » (12).

La « découverte de Dieu », selon saint Ignace, est la « découverte de Dieu » *dans la contemplation.* Le contexte nous assure que c'est au sens le plus strict de contemplation mystique que nous devons prendre ici le terme : Il vit désormais, — quoique pas exclusivement, comme nous aurons encore l'occasion de le constater, — dans les visions intellectuelles : cette vue c'est la vie dans l' « union avec Dieu »... avec les Personnes divines ; dans cette contemplation intellectuelle pure, il trouve Dieu aussi souvent qu'il le désire. Le même mot « contemplation » est employé, dans les lignes qui précèdent, au sens de perception mystique.

(10) *Ibid.*, p. 123.
(11) *Ibid.*, p. 126.
(12) Mon. Nadal (MN), Madrid, 1905, p. 645.

2. — La « découverte de Dieu » est une union mystique à Dieu

La vie mystique de saint Ignace se révèle dans ses perspectives les plus lointaines comme un service de la Très sainte Trinité (servitium SSae Trinitati) (13). Cependant, dans ce service est incluse une union mystique. Le caractère d'union qui est propre à la mystique, n'apparaît, il est vrai, qu'assez peu dans les sources dont nous disposons pour la connaissance de la mystique ignatienne. La vie mystique est plutôt désignée comme une vision, mais qui éveille amour et dévotion, une vision dans laquelle l'âme se trouve, à la lettre, *devant* l'objet contemplé, dans une attitude de disponibilité aimante et respectueuse. Il y a pourtant aussi des passages où le caractère d'union, propre à la vie mystique, apparaît plus clairement.

a) Tout d'abord dans le *Journal spirituel*. Le 16 février : « Il me sembla que c'était le Père qui se montrait le plus à moi, *m'attirant vers ses miséricordes* » (14). Le 2 mars : « A la fin de la prière à la Très Sainte Trinité faite avec une certaine émotion intérieure, avec dévotion et avec larmes, je ressentis un *certain amour qui m'attirait vers cette Très Sainte Trinité* » (15). « Je ne vis pas, comme les jours précédents, les Personnes de la Trinité séparément, mais je perçus, comme en une lumineuse clarté, leur unique essence qui m'attirait tout entier à son amour » (16). « J'eus l'impression de me trouver sous l'ombre de Jésus, comme s'il était mon guide, sans que cela diminuât en moi la grâce de la Très Sainte Trinité; bien au contraire, *il me sembla que j'étais plus uni à la divine Majesté* » (17). Le 4 mars : « Il me semblait que j'étais surabondamment uni à l'amour si rayonnant et si doux de la Divine Majesté » (18), etc.

(13) Cf. J. de Guibert, SJ, Mystique ignatienne à propos du *Journal spirituel* de Saint Ignace de Loyola, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 19 (1938).

(14) MI, III, 1, p. 95.

(15) *Ibid.*, p. 111.

(16) *Ibid.*, p. 112.

(17) *Ibid.*, p. 112.

(18) *Ibid.*, p. 113.

Tous ces textes ne prouvent assurément pas encore que cette « découverte de Dieu », cette perception de Dieu qu'éprouvait le Saint dans les dernières années de sa vie, comme nous le rapportent les Pères González et Nadal, constitue elle aussi en même temps une union à Dieu ; mais ils montrent certainement que la perception mystique de la présence divine est chez saint Ignace *au moins quelquefois* accompagnée d'union à Dieu.

b) Le passage suivant du Père Nadal prouve cependant que la « découverte de Dieu », *dans les dernières années* de la vie du Saint, était en même temps une union à Dieu : « Nous savons que le Père Ignace avait reçu de Dieu la grâce insigne de pouvoir s'exercer librement et se reposer dans la contemplation de la Sainte Trinité : tantôt une grâce spéciale le menait à la contemplation de la Trinité tout entière, il était transporté en elle (in illam ferebatur), il s'unissait à elle (in illam uniebatur) de toute son âme avec un profond sentiment de dévotion et de goût spirituel ; tantôt il contemplait le Père, tantôt le Fils, tantôt l'Esprit Saint ; la grâce de cette contemplation, dont il avait pourtant déjà joui d'autres fois, il la reçut — on pourrait dire presque exclusivement — pendant les dernières années de son voyage terrestre (et hujus quidem contemplationem accepit, cum aliter frequenter, tum vero — quasi si unice dicas — ad annos suae peregrinationis ultimos) (19). Ignace avait déjà reçu, auparavant, dans sa vie, nous dit Nadal, la grâce de contempler la Très Sainte Trinité. C'est cette grâce, avant tout, qui constitue la « découverte de Dieu », la perception mystique de la réalité de la Très Sainte Trinité, sur lesquelles le *Journal spirituel* et les *Souvenirs* de la vie du Saint nous fournissent des renseignements. Par cette perception de Dieu, le Saint se trouvait « transporté » dans la Très Sainte Trinité, il « s'unissait à elle ». Pendant les dernières années de son voyage terrestre, Ignace fut si souvent gratifié de cette contemplation, que les visions qu'il avait eues jusqu'alors, quoique nombreuses, n'étaient rien en comparaison de la fréquence de ces contemplations dans ses dernières années.

(19) MN, IV, p. 651.

3. — L'union habituelle a Dieu au plus profond de l'ame

a) Dans le texte du Père González, que nous avons pris pour point de départ, nous lisons : « Et à chaque fois, et à chaque instant qu'il voulait trouver Dieu, il le trouvait ». De même, dans le texte du Père Nadal : « Chaque fois qu'il se met en prière, il trouve Dieu ». Ces textes portant sur les dernières années de la vie de saint Ignace nous livrent un fait que nous ne rencontrons pas dans le *Journal spirituel* : Saint Ignace trouve Dieu *quand il veut*.

Dans le *Journal spirituel*, nous lisons : « *Voulant* alors me recommander à la Très Sainte Trinité, et à chacune des personnes distinctement, *je ne les trouvai pas* » (20). Le 5 mars : « *Je ne pus obtenir du Père* qu'il se manifeste à moi » (21) Le 9 mars : « Quand au contraire je cherchais à me tourner vers le Père, l'Esprit Saint ou Notre Dame, je n'avais aucune dévotion et *aucune vision* » (22). Le 12 mars : « Après la messe, et ensuite dans ma chambre, je me trouvai privé de tout secours, *incapable de trouver aucun goût spirituel* auprès des médiateurs ou des *Personnes Divines* ; bien plus, je me sentais aussi loin et aussi séparé d'elles, que si je n'avais jamais ressenti leur aide » (23). Ici il n'est donc pas question d'une découverte de Dieu, qui fût toujours à la disposition du Saint.

b) En quel sens saint Ignace pouvait-il trouver Dieu aussi souvent qu'il le voulait, dans les dernières années de sa vie?

On lit sous la plume de sainte Catherine de Sienne une déclaration très semblable à celle de saint Ignace. Parlant des mytiques élevés aux suprêmes degrés de la prière, elle s'exprime ainsi : « Chaque fois qu'ils veulent s'unir à moi dans l'amour (c'est le Seigneur qui parle), ils le peuvent » (24). Comment le peuvent-ils? La réponse se lit dans le contexte : « De ceux-ci, je ne m'éloigne pas (dit le

(20) MI, III, p. 111.
(21) *Ibid.*, p. 116.
(22) *Ibid.*, p. 122.
(23) *Ibid.*, p. 123.
(24) *Le opere di S. Caterina da Siena*, già pubblicate da Girolamo Gigli, tomo III. Il dialogo, Roma, 1866, cap. 78, pp. 97-98.

Seigneur) quant au sentiment (per sentimento), comme je m'éloigne des autres, de ceux-là dont je t'ai dit que je m'éloigne d'eux pour revenir ensuite à eux, après une séparation, qui n'est pas une séparation quant à la grâce, mais quant au sentiment (non per gratia ma per sentimento). Avec ces très parfaits, qui sont arrivés à un degré très élevé de perfection, j'agis autrement : je repose toujours dans leur âme aussi bien quant à la grâce que quant au sentiment » (25). Le mystique arrivé au suprême degré de la vie de prière peut ainsi toujours, de manière habituelle, trouver Dieu, percevoir mystiquement sa présence, s'unir à lui mystiquement, parce que Dieu, dans son âme, est en quelque sorte sans cesse mystiquement perceptible « quant au sentiment ». Sous les expressions passagères les plus diverses de sa vie mystique (par exemple les visions de saint Ignace) il subsiste dans son âme, dans le plus profond de celle-ci, en son « centre », un sentiment. une perception de Dieu, qui demeure à l'état habituel : c'est l'union habituelle à Dieu au « plus profond » de l'âme.

Si la perception mystique ne se trouvait pas d'avance dans l'âme, celle-ci ne pourrait pas la « trouver » en elle. Toute la tradition mystique s'accorde à déclarer que personne ne peut de soi-même se procurer la contemplation mystique. Saint Ignace est également très affirmatif sur ce point. Il nous donne, dans les *Règles pour le discernement des esprits*, le principe général qui vaut pour toutes les formes de la vie spirituelle : « Il n'est pas en notre pouvoir d'obtenir ou de garder une dévotion intense, un amour brûlant, des larmes, ou toute autre espèce de consolation spirituelle, mais tout cela est don et grâce du Seigneur » (26). Au sujet des expériences et événements intérieurs divins, dont la conscience nous fait sentir *l'origine supérieure*, il écrit à Sœur Thérèse Rejadella, le 18 juin 1536 : « Il arrive aussi que *le Seigneur* nous meuve intérieurement et s'attache en même temps à notre âme, si bien que nous nous voyons poussés à telle ou telle action par une sorte de puissance : Dieu parle à l'âme, sans murmure de paroles ; il

(25) *Ibid.*, p. 79.
(26) MI, II, p. 520.

l'élève entièrement à son amour divin et la laisse sentir sa proximité, si bien que nous ne pouvons pas du tout résister, même si nous le voulons. C'est *l'action de Dieu* » (27).

Mais si, pour cette union à Dieu, sa découverte dans l'âme est un état habituel, comment peut-on encore parler de trouver Dieu ? Cette « découverte » peut être souvent très faible, en certains cas à peine perceptible : les « fines pointes » des puissances cognitive et affective demeurent au contact de Dieu dans la contemplation et dans l'amour, mais cela n'empêche pas que d'autres puissances de l'âme peuvent être au même moment tournées vers d'autres objets, manquer d'attention de différentes manières, si bien que ce sentiment « au plus profond » de l'âme, la perception mystique de Dieu peut rester presque complètement imperceptible. Si l'âme qui se trouve en cet état vient alors à éloigner l'objet de distraction et à concentrer sur Dieu les facultés qui s'étaient dirigées vers d'autres objets, si elle tourne son attention vers l'union avec Dieu au fond d'elle-même, le sentiment de Dieu devient en elle plus précis, plus clair, plus vivant, plus profond : elle « retrouve » Dieu. L'âme qui se trouve dans l'état décrit précédemment peut évidemment à volonté recourir à son union habituelle à Dieu : elle « trouve » Dieu « aussi souvent qu'elle le désire ».

c) Quelques exemples de cette découverte de Dieu dans la littérature mystique.

Jérôme Jaegen écrit : « Le Seigneur visite souvent l'âme qu'il a élevée à l'état d'épouse mystique. Il vient enfin un temps où il semble qu'il ne la quitte plus après ses visites : et il en est en effet ainsi ». Le Seigneur est sans cesse mystiquement présent dans l'âme. Jaegen continue : « Quand une telle âme veut s'entretenir avec le Seigneur, elle n'a pas, comme auparavant, à le chercher. *Aussitôt qu'elle se tourne intérieurement vers lui, il est aussitôt présent à son esprit, vivant et aimant, comme quelqu'un qui est prêt à entendre quelqu'un d'autre ou à recevoir une visite* » (28). Elle le « trouve » quand elle veut le trouver, car il ne la quitte plus après ses visites.

(27) MI, I, 1, pp. 99-107.

(28) Hieronimus JAEGEN, *Das mystische Gnadenleben*, Trier, 1934, 3e éd., p. 178.

Sainte Thérèse de Jésus dit des âmes qui sont dans l'état du « mariage spirituel », qui inclut, selon elle un état durable d'union mystique à Dieu, que « non seulement elles ne désirent pas mourir, mais veulent continuer à vivre longtemps dans les plus grandes souffrances... Il est vrai qu'elles oublient souvent ces désirs et sont reprises par celui de goûter Dieu et de sortir de cet exil... *Mais elles reviennent bientôt à elles-mêmes et contemplent celui qu'elles n'ont pas cessé d'avoir auprès d'elles* » (29). Que dans la bouche de sainte Thérèse, des expressions comme « avoir Dieu près de soi », « être en sa compagnie », soient employées pour désigner, dans l'état de « mariage spirituel », une union mystique à Dieu et pas seulement une union ontologique, nous l'avons montré plus haut. C'est dans le même sens, semble-t-il, qu'il faut aussi comprendre dans la conclusion du *Château de l'âme,* les paroles que sainte Thérèse adresse aux sœurs sur l'amour du Seigneur pour l'humilité; elles doivent se trouver indignes de pénétrer même dans la troisième demeure; le Seigneur les conduira alors dans la cinquième, et, quand elles auront servi dans celle-ci, il les mènera dans sa propre demeure. « Une fois que vous serez entrées dans celle-ci, vous n'en sortirez plus, si vous n'en êtes pas rappelées par la Prieure, dont ce très grand Seigneur veut que vous fassiez la volonté comme sa propre volonté. Et, même si, sur son ordre, *vous restez longtemps hors de cette demeure, la porte vous sera toujours ouverte quand vous reviendrez* » (30). « Quitter la propre demeure du Seigneur » signifie ici « quitter la solitude priante dans laquelle l'âme pouvait se recueillir au fond d'elle-même pour se tourner vers Dieu et se livrer selon la volonté de la Prieure, à des occupations extérieures, dans lesquelles ce recueillement est plus difficile à garder, mais dans lesquelles l'union constante à Dieu dans le plus profond de l'âme n'en demeure pas moins, avec cette seule

(29) *Moradas*, VII, 3; *Obras de S. Teresa de Jesus*, éd. Silverio de S. Teresa, tome IV, Burgos, 1917, pp. 194-195.
(30) *Moradas*, conclusión; *Obras*, IV, pp. 209-210.

différence que l'âme ne peut plus autant se recueillir en cette union ». Que les occupations extérieures n'interrompent pas l'union mystique à Dieu, mais rendent seulement plus difficile ce recueillement de l'âme, sainte Thérèse nous l'assure clairement quand elle dit que l'essentiel (lo esencial) de l'âme ne s'éloigne pas de la demeure du Seigneur, même dans les occupations extérieures ; de là l'impression d'une division de l'âme : d'une part, elle reste comme Marie à jouir de la paix ; d'autre part, elle se livre comme Marthe à des besognes variées. La Sainte déclare que ce phénomène est normal dans l'état de « mariage spirituel » (31).

C'est dans le même sens qu'il faut interpréter le passage suivant de sainte Thérèse : dans l'explication qu'elle donne de la manière dont l'âme dans l'état de « mariage spirituel », ressent continuellement la compagnie de Dieu, elle déclare que cela ne signifie pas qu'elle ne peut peut prêter attention à rien d'extérieur. « Non, elle est plus attentive qu'auparavant à tout ce qui regarde le service de Dieu ; ce n'est que lorsque les occupations viennent à manquer, qu'elle se repose dans cette agréable compagnie. Et, si l'âme ne manque en rien à l'égard de Dieu, jamais Il ne manquera, me semble-t-il, de lui faire si clairement connaître sa présence » (32). L'âme est sans cesse en compagnie de Dieu ; cependant, quand elle n'a plus à s'occuper extérieurement, elle peut facilement se recueillir, et c'est alors que Dieu lui fait si clairement (tan conocidamente) connaître sa présence ; elle le « trouve ».

d) De même, la libre « découverte de Dieu », dans les dernières années de saint Ignace, telle que les sources nous la décrivent sans équivoque, ne peut s'expliquer que si l'on sous-entend une union mystique habituelle à Dieu au « fond » de l'âme. Cette « découverte » est seulement l'attention portée par toutes les puissances de l'âme à une union foncière habituelle. Nous pouvons maintenant comprendre le Père Laynez, quand il écrit à Nadal au sujet des dernières années de la vie du Saint : « Il a avec Dieu une familiarité de choix. Il a déjà dépassé le stade de toutes

(31) *Moradas*, VII, 1 ; *Obras*, IV, p. 184.
(32) *Ibid.*, *Obras*, IV, p. 183.

les visions... Il vit maintenant dans un état purement intellectuel, celui de l'union à Dieu » (33). Il a encore des visions, tout comme il en avait plus tôt — comme nous le verrons encore plus loin — mais, à côté des visions, qui sont passagères, il y a en son âme un état mystique durable, un état de « repos », une « vie » dans l' « union à Dieu ». La supposition que nous faisons correspond très exactement à la formule initiale par laquelle Nadal décrit l'état de saint Ignace pendant ses dernières années : « Il (saint Ignace) m'a également donné à entendre qu'il est *dans la contemplation et qu'il trouve Dieu aussi souvent qu'il se met en prière* » (in contemplatione ipsum esse et Deum invenire) (34). Il est habituellement en l'état de contemplation, d'union à Dieu, mais, dans la prière, toutes les forces de son âme s'orientent vers cette union et il « trouve Dieu ».

Egalement, nous comprenons maintenant pourquoi Nadal, en parlant des dernières années du Saint, dit de lui « qu'il demeure dans le commerce des Personnes divines (versatur in personis divinis) », « qu'il vit en elles » ; pourquoi aussi le Père González pouvait écrire dans son *Memoriale*, que « l'union à Dieu (unirse con Dios) apparaissait sur son visage et qu'on pouvait *continuellement* (continuamente) percevoir en lui ce phénomène » (35). Que, par ces mots « unirse con Dios », il voulût faire penser à un phénomène mystique, c'est ce que nous prouve un passage dans lequel il est dit que saint Ignace ne se contentait pas de se *représenter* lui-même en présence de Dieu, mais le voyait de ses yeux » (36).

De même, Ribadeneira pouvait parler d'une union *« in promptu »* avec Dieu (37).

Enfin, nous comprenons pourquoi le Père Manare, questionné par le Père Lancicius sur saint Ignace, pouvait entre autres répondre « Il était *presque toujours* tourné vers Dieu (in Deum intentus) » (38).

(33) MN, IV, p. 645.
(34) *Ibid.*, note 35, début.
(35) *Memoriale*, n. 175. MI, IV, 1, p. 241 ; *Fontes*, p. 635
(36) *Ibid.*, p. 244, n. 18, et *Fontes*, p. 639.
(37) *Ibid.*, p. 241.
(38) *Responsio P. Manarei*, n. 37, *ibid.*, p. 523.

e) Une question se pose à nous au cours de cet exposé : l'activité de niveau spirituel très élevé qui se trouve incluse dans cette union habituelle à Dieu, se trouve déjà dans l'âme, de manière moins complète et moins constante, mais cependant saisissable, avant même l'état habituel d'union ; c'est une activité qui est alors, en général, de temps en temps, accompagnée de visions particulières extrêmement claires. Comment se fait-il que saint Ignace ne fasse jamais dans ses écrits mention d'un tel événement ?

Disons tout d'abord que saint Ignace ne sépare pas toujours très clairement les manifestations mystiques de la vie spirituelle des autres manifestations. De là ce fait que le Père Brou note par ces mots : « En somme saint Ignace parle un langage très compréhensif, intelligible en l'une ou l'autre des hypothèses, ascétique ou mystique, parfois plus intelligible dans la seconde que dans la première» (39). Cette activité spirituelle très élevée, cette nouvelle connaissance et ce nouvel amour de Dieu dans l'âme, sont entièrement contenus dans la description de l'état de consolation. Ainsi nous lisons dans les Règles pour le discernement des esprits : « Enfin je nomme consolation... toute joie intérieure qui attire l'homme vers les choses célestes... donne à l'âme le repos et la paix en son Créateur et Seigneur (Quietándola e pacificándola en su Criador y Señor) » (40). Ou encore dans la lettre à Sœur Thérèse Rejadella (18 juin 1536) : « La consolation attire l'âme vers Dieu avec une douce violence, en l'éclairant et en lui faisant voir les secrets divins » (41). Ceci ne veut pourtant pas dire que, même pour lui-même, dans son propre intérieur, saint Ignace ne distinguât pas, dans ces cas, entre les manifestations mystiques de la vie spirituelle et ses autres manifestations.

En soi ceci s'expliquerait encore dans les premiers temps de la vie mystique. L'activité des « fines pointes » des puissances cognitive et affective demeure en général pendant un certain temps très faible, et, en même temps, à

(39) Alex. Brou, SJ. *Saint Ignace, maître d'oraison*, Paris, 1925, p. 61.

(40) 3e Règle, MI, II, p. 514.

(41) MI, I, 1, p. 104.

cause de son caractère purement intellectuel, si difficile à atteindre et à saisir par les autres puissances de l'âme, qu'on n'en prend pas conscience — quelquefois pendant un temps assez long, — du moins qu'on n'en prend pas conscience pour ce qu'elle est vraiment. Le Père de Guibert écrit au sujet de la perception mystique et de la conscience immédiate du surnaturel dans l'âme : « Conscience directe du surnaturel, cela ne veut pas dire que l'âme favorisée de cette grâce discernera toujours de façon réfléchie que c'est le surnaturel qu'elle perçoit ; elle pourra donc, surtout dans les débuts, ne distinguer que très confusément ce qu'elle éprouve maintenant, de ses expériences antérieures ; et cependant il y aura déjà en elle une perception très réelle, bien qu'initiale encore. de ces dons surnaturels » (42). En particulier, l'activité de ces facultés les plus élevées de l'âme, peut, pendant quelque temps, n'être pas perçue selon son mode propre, si elle est de temps en temps accompagnée de visions plus claires et plus saisissables, comme c'était le cas pour les visions de saint Ignace.

4. — « Dans les Personnes Divines »

Aux mots du Père Laynez « Il vit dans l'union à Dieu », le Père Nadal fait écho : « J'appris plus tard du Père Ignace lui-même qu'il vivait dans les Personne divines » (43). Qu'il ne faille pas entendre ici les visions particulières et distinctes de la Très Sainte Trinité, dont parle le *Journal spirituel*, qui nous assure — comme nous le verrons encore plus loin — que saint Ignace en avait encore, mais qu'il ne pouvait pas en obtenir à son gré, l'autre passage que nous avons cité du Père Nadal, au sujet des dernières années de saint Ignace, nous en donne l'assurance : « Nous savons que le Père Ignace avait reçu de Dieu l'insigne grâce de s'exercer librement (libere se exercere) et de se reposer (conquiescere) dans la contemplation de la Très Sainte Trinité. La grâce de cette contemplation, dont il avait pourtant déjà joui d'autres fois, il la reçut — on pour-

(42) J. de Guibert, SJ, *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 82, note 5

(43) MN, IV, p. 645.

rait dire presque exclusivement — pendant les dernières années de son voyage terrestre » (44). Nadal parle ici d'un « libre exercice » dans la contemplation de la Très Sainte Trinité, ce qui est très différent des visions particulières et distinctes qui lui étaient données d'en-haut, sans qu'il pût les provoquer à son gré. En même temps, ce texte nous fait comprendre clairement que la contemplation dont il est question, remplit tellement la vie du Saint que les visions antérieures ne sont rien en comparaison.

Ignace vivait donc, au « plus profond » de son âme, dans les Personnes divines, dans le Dieu Trinité. Ceci est à rapprocher de ce que sainte Thérèse de Jésus raconte d'elle-même : « Chaque jour cette âme, dont il est question, s'étonne davantange, parce qu'il lui paraît que les Personnes divines ne s'éloignent désormais plus d'elle. Au plus intérieur d'elle-même, en un lieu très profond, qu'elle ne saurait décrire, elle sent (siente) cette divine compagnie » (45).

Cette contemplation de la Très Sainte Trinité dans le tréfond de l'âme était purement intellectuelle. C'est, avant tout, dans *cette* contemplation que vivait saint Ignace. « dans la pure vision intellectuelle » (in pure intellectualibus), selon les paroles même de Laynez dans le texte cité plus haut; c'est avant tout par *cette contemplation* qu'il trancendait (transgressus) le stade des visions corporelles et imaginatives.

5. — La vie mystique passagère qui accompagne l'union

En plus de la perception habituelle de la présence des Personnes divines au plus profond de l'âme, en plus de leur découverte par un acte d'attention des forces de l'âme vers l'intérieur, saint Ignace expérimentait cependant encore dans ses dernières années les mêmes visions qu'auparavant, telles que nous les décrivent le *Journal spirituel* et l'*Autobiographie*. Ce dernier écrit nous apprend « qu'il n'avait jamais cessé de croître en piété, c'est-à-dire en facilité à trouver Dieu, et ceci plus encore à ce moment qu'au-

(44) MN, IV p. 651.
(45) *Moradas*, VII, 1 ; *Obras*, IV, p. 183, n. 99.

paravant. Et à chaque fois et à chaque instant qu'il voulait trouver Dieu, il le trouvait ». A cette époque, il avait encore très fréquemment des visions, comme celles dont nous avons déjà parlé : il voyait le Christ sous la forme d'un soleil. « Et cela lui arrivait souvent quand il parlait de choses importantes ; le Seigneur le lui envoyait comme confirmation de ses opinions. Quand il disait la messe, il avait également beaucoup de visions ; et. quand il rédigeait les Constitutions, elles étaient très fréquentes » (46). Le début d'une nouvelle phrase et les mots : « A cette époque... encore » signifie très clairement que les visions dont il est ici question se distinguent nettement de la découverte de Dieu, déjà mentionnée à laquelle il avait recours à son gré. Il s'agit de visions semblables à celles qu'il avait déjà eues plus tôt. Au moins quelques-unes, par exemple quand il voit Notre-Seigneur sous la forme d'un soleil, ne sont pas purement intellectuelles. D'autre part, il ne peut pas se les procurer à son gré : elles lui surviennent (accadeva), *le Seigneur les lui envoie.*

Nous retrouvons chez d'autres mystiques ce fait de visions particulières de temps à autre, quand Dieu le désire, en plus de la perception habituelle de Dieu dans le plus profond de l'âme. Sainte Thérèse de Jésus écrit : « L'attrait de cette personne n'est pas aussi complet, ou plus exactement aussi évident les autres fois que la première fois que le Seigneur procure à l'âme cette grâce ; car s'il en était ainsi, il serait impossible de faire attention à quoi que ce soit d'autre, il serait impossible de vivre parmi les hommes ; mais quoique la lumière ne soit pas toujours éclatante, l'âme toujours se trouve en cette compagnie » (47). De même, chez saint Jean de la Croix : « L'âme en cet état de perfection (du « mariage spirituel ») le sent (Dieu) toujours présent à elle-même (sempre le siente en sí) ; sans doute d'une autre manière qu'au moment de ces réveils, quand il semble à l'âme que celui qui dormait sur son sein se réveille ; quoiqu'elle sentît et goûtât sa présence, il était comme l'aimé endormi sur son sein. Si pour une fois

(46) Note 46, début. MI, IV, 1, p. 97, et *Fontes*, p. 504.
(47) *Moradas*, VII, 1 ; *Obras*, IV, p. 183.

qu'il se réveille, il met au moment où il ouvre l'œil tant de douceur en l'âme, comme nous l'avons dit, que serait-ce s'il était habituellement en cet état de veille? » (48).

6. — L'union a Dieu liée a l'activité extérieure

a) Saint Ignace vivait donc habituellement dans l'union à Dieu. Mais saint Jean de la Croix ne dit-il pas de l'âme élevée à cet état, dans la note qui précède la 29e strophe de sa deuxième rédaction du *Cantique spirituel :* « Elle est incapable de s'adonner à la vie active... Tant que l'âme n'a pas encore atteint cet état de l'union d'amour, il convient qu'elle s'exerce à l'amour aussi bien par la vie active que par la vie contemplative; mais quand elle l'a atteint, il ne convient plus qu'elle s'occupe à d'autres travaux ou à d'autres exercices extérieurs qui puissent le moindrement la distraire de son union à Dieu... C'est pour cette raison que Marie-Madeleine se cacha trente ans dans le désert... Dès lors qu'une âme a atteint un certain degré de cet amour solitaire, on lui ferait grand dommage, ainsi qu'à l'Eglise, en voulant, fût-ce pour quelques instants, l'occuper à des choses extérieures demandant une activité, même si ces choses étaient de très grande importance » (49).

Quoique ce texte ne doive s'entendre strictement que de laisser toute occupation extérieure qui empêcherait le repos de l'âme en Dieu, l'ensemble d'où il est tiré ne laisse pas de donner l'impression que le mystique, arrivé à l'état d'union habituelle avec Dieu, doit se refuser toute occupation de caractère actif, pour pouvoir se consacrer exclusivement à la vie d'amour.

b) C'est certainement ce que Dieu demande à plus d'une âme en cet état. Elles se rendent compte que les occupations extérieures gênent leur repos en Dieu. Elles doivent, autant que possible, être de toutes leurs forces attentives à Dieu, et se séparer de la créature. Une profonde beauté, qui est de l'ordre du sacré, orne cette vocation : être un vase sacré à l'usage exclusif de Dieu.

(48) *Llama de amor viva* (1re rédaction), 4e strophe, 3e verset; *Obras de San Juan de la Cruz*, editadas y anotadas por el P. Silverio de S. Teresa, tome IV, Burgos, 1931, p. 101.

(49) *Obras*, III, pp. 361-362.

Voici par exemple ce qu'on rapporte du chartreux Anton Jans, après son entrée dans la voie transformante de l'union à Dieu : « De cette place élevée, il contemple les pauvres activités des hommes sur la terre. Ce qui est ici-bas triste et accablant, il le voit dans le rayonnement et l'éclat de l'éternelle lumière comme une mer de nuages flottant sur la vallée... C'est ainsi que le Père Anton passa ses dernières années dans sa rudimentaire cellule. Il n'avait pas besoin de beaucoup de place. Perdu dans l'infini, il se sentait libre de toutes les limites qui nous pèsent... » (50). Dans son Journal, on peut lire ces mots (3 septembre 1931) : « Il (le Seigneur) m'a donné un cœur faible pour atténuer en moi le besoin d'activité, pour que je me laisse uniquement conduire par lui au repos et au recueillement » (51). Et le 25 octobre 1931 : « Le regarder avec attention... Maria sedebat » (52).

c) Cependant, pour d'autres mystiques élevés au même état, Dieu veut, sans qu'ils cessent pour autant d'être attentifs à lui comme les autres, qu'ils se tournent en même temps vers le créé et y soient actifs pour le servir. Voici comment sainte Thérèse décrit sa propre expérience à ce sujet, dans la *Septième demeure* : « Il semble que, par cette admirable compagnie, la divine Majesté veuille préparer l'âme à de plus grandes choses; car il est bien évident qu'elle sera bien aidée par là, pour aller en tout de l'avant sur la voie de la perfection... Ce fut le cas pour la personne dont il est question : elle se sentait progresser en tout et il lui semblait que, malgré les travaux et les affaires, l'essentiel de son âme ne s'éloignait jamais de cette demeure » (53).

La grande missionnaire du Canada, l'ursuline Marie de l'Incarnation, écrit à son tour : « L'âme étant parvenue à cet état, il lui importe fort peu d'être dans l'embarras des affaires ou dans le repos de la solitude. Tout lui est égal, parce que tout ce qui la touche, tout ce qui l'envi-

(50) P. Anton Jans, *Ein Mystikerleben der Gegenwart*, Munich, 1934, p. 239.

(51) *Ibid.*, p. 242.

(52) *Ibid.*, p. 243.

(53) *Moradas*, VII, 1 ; *Obras*, IV, pp. 183-184.

ronne, tout ce qui frappe ses sens, n'empêche pas la jouissance de l'amour actuel. On peut parler de tout, on peut lire, écrire, travailler et faire ce que l'on veut, et néanmoins cette occupation foncière demeure toujours, et l'âme ne cesse point d'être unie à Dieu. Dans la conversation et dans le bruit du monde, elle est en solitude dans le cabinet de l'Epoux, c'est-à-dire en son propre fond où elle le caresse, l'entretient, sans que rien puisse troubler ce divin commerce » (54).

d) Saint Ignace appartient à ce groupe. Nadal écrit à son sujet : « Cette manière de prier (la vie dans les Personnes divines) le Père Ignace l'a reçue, par un insigne privilège, à un degré excellent, car, en plus de ce don, il sentait, en toutes choses, dans ses actions, dans ses conversations, la présence de Dieu et du spirituel, et contemplait cette présence : il était ainsi contemplatif jusque dans l'action (contemplativus in actione). C'est ce qu'il exprimait en ces termes : nous devons trouver Dieu en tout » (55). Il était à la fois dans les Personnes divines et dans les « choses extérieures, les affaires et les conversations ».

Ce qu'il désirait de ses fils, il le réalisait sans son propre intérieur : « J'entendis plus d'une fois (c'est le Père Manare qui parle) cette bienheureuse âme dire qu'elle désirait que tous les membres de la Compagnie, à la manière des anges, se donnent tout entiers (totos), et avec toute l'ardeur et tout l'amour possibles, au soin du salut et de la perfection du prochain, sans qu'aucun événement les trouble le moins du monde dans leur repos et leur tranquillité en Dieu : ainsi en est-il des Anges, qu'aucune passion, qu'aucun dérangement ne trouble : quoiqu'ils n'omettent rien de ce qu'ils peuvent et désirent faire pour notre aide et progrès spirituel, ils n'en gardent pas moins toujours une parfaite sérénité qu'ils puisent dans la vision face à face du Père Céleste, dont ils jouissent sans interruption ni dérangement » (56). Dans l'union mystique foncière, saint

(54) *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*. Texte préparé et publié par dom Albert JAMET, Paris, 1932, p. 110.

(55) MN, IV, p. 651.

(56) *Réponse du P. Manare aux questions du Père Lancicius*, MI, IV, 1, p. 515.

Ignace demeure immobile en la vision du visage de Dieu, mais il est en même temps tout entier, « avec le plus grand amour et le plus grand soin possibles » au travail pour le prochain.

Comme le *Journal spirituel* en fournit déjà la preuve, le travail, même à l'heure de la prière habituelle, qui reste particulièrement consacrée à l' « immobilité en Dieu » pénètre en profondeur dans son union à Dieu. Ignace « proposait à Dieu le point dont il traitait présentement (dans la rédaction des Constitutions) et priait sur ce point » (rappresentare il punto che trattava a Dio e far oratione sopra quello) (57), Plus tard cette pénétration du travail dans son union à Dieu n'a fait que gagner en profondeur, car il « fit toujours des progrès en facilité à trouver Dieu, et ceci bien plus alors que pendant toute sa vie » (58). En lui s'est vérifié à la lettre ce que le Père Nadal dit dans son Instruction sur la prière dans la Compagnie : « Laissant tous les troubles et tous les soucis de la multitude, Marie aide Marthe et est unie avec elle en Notre-Seigneur » (59). Ignace pouvait à la fois reposer en Dieu et travailler, mais dans son travail, et par son travail, il demeurait en Dieu : car il le trouvait « en toutes choses et en toute activité ».

7. — « Trouver Dieu en toutes choses et en toute activité »

A l'aide de l'Instruction du Père Nadal, que nous avons citée plus haut (60), et dans laquelle il parle avec plus de précision de « trouver Dieu », nous allons essayer de déterminer les caractères de cette découverte de Dieu. Cette grâce, qu'il tient pour liée à la vocation du Jésuite (61), est, selon lui, une « certaine participation » à la découverte de Dieu dans la vie de saint Ignace (62), qu'au dire de Polanco, il connaissait mieux que personne. Nous avons donc

(57) N. 101, MI, IV, 1, p. 98, et *Fontes*, p. 506.
(58) N. 99, *ibid.*, p. 97. Cf. p. 115 et *Fontes*, p. 504.
(59) MN, IV, p. 674.
(60) MN, IV, pp. 670-684.
(61) MN, IV, p. 652.
(62) *Ibid.*

le droit de conclure de la description concrète de la grâce de trouver Dieu, telle que doivent la posséder tous les membres de la Compagnie de Jésus, à la découverte de Dieu dans l'âme de saint Ignace lui-même. Voyons ce que Nadal dit de cette Instruction : « Trouver Dieu en toutes choses et en toute activité est un don de Dieu... Nous le recevons dans la mesure où Dieu nous donne sa grâce » (63). Or la grâce de Dieu était chez saint Ignace à un degré extraordinaire : la « découverte de Dieu » telle que Nadal nous la décrit sera revêtue chez saint Ignace d'un caractère mystique.

b) La prière évidemment (et aussi la découverte de Dieu) n'est pas nécessairement liée au goût et aux sentiments spirituels (sin gustos ó sentimientos espirituales) (64), Il suffit qu'on adore Dieu « in fide Ecclesiae sanctae catholicae » (65), et dans la pratique des vertus théologales. Car, les principaux sentiments d'ordre spirituel ne sont que des « extensions » des trois vertus théologales. « De la persuasion de la foi vient la vie intérieure. De l'espérance vient l'odorat intérieur. De l'union par la charité vient le sens du toucher spirituel ; de la joie que procure cette charité vient le goût intérieur » (66). Nous pouvons ainsi par la foi à son activité omniprésente, trouver Dieu dans une chose, nous pouvons le trouver dans une action par l'intention droite selon laquelle nous orientons cette activité avant tout par notre amour pour lui.

Cependant Nadal savait, tout aussi bien que saint Ignace que sans cette « extension », « toutes nos pensées, nos paroles et nos actes sont partagés, éparpillés et froids, qu'avec elle au contraire tout devient brûlant, lumineux, et adapté au plus grand service du Seigneur » (67). D'où la recommandation qu'il nous fait de tendre toujours, dans la mesure de nos forces, à cette « extension », dans la prière et dans le travail. Dans la prière : « Dans toutes nos prières (dans la méditation quotidienne, dans la récitation de l'office

(63) *Ibid.*, p. 676.
(64) *Ibid.*, p. 677.
(65) *Ibid.*, p. 689
(66) *Ibid* , pp. 677-678.
(67) *Lettre à Saint François de Borgia*, 20 sept. 1548, MI, I, 2, p. 236.

de la Sainte Vierge, ou du chapelet, pendant la Sainte Messe et à la réception de la Très Sainte Communion) nous devons chercher paix, calme et dévotion » (68). Dans l'action : « Dans tous nos travaux (prédication, explication de l'Ecriture ou de la doctrine chrétienne, direction d'exercices spirituels, confession, distribution de la Très Sainte Communion) nous devons chercher : la paix, le calme, le don total de l'homme intérieur, la lumière, la joie, le contentement et un amour fervent à l'égard de Dieu » (69). « Ainsi dans la mesure où c'est possible avec la grâce de Notre-Seigneur, l'illumination de l'entendement, les bons mouvements de la volonté (buen affecto de la voluntad) et l'union doivent demeurer en nous, accompagner et guider toutes nos actions, de telle sorte qu'en tout nous trouvions Dieu Notre-Seigneur » (70).

Tout d'abord, illumination de l'entendement. Dans cette illumination « nous contemplons les suprêmes vérités en l'unité... » « et tout autre chose (que Dieu) dans le Seigneur » (71). Les suprêmes vérités — c'est ainsi qu'il nous faut comprendre la pensée du Père Nadal — sont contemplées ici dans l'unité, parce qu'elles sont en quelque sorte contemplées dans la source d'où elles jaillissent, en Dieu, dans la vérité. Elles sont lumineuses et éclairent tout autour d'elles : tout regard sur les choses et toute action. C'est ainsi que tout est envisagé « du point de vue de Dieu », « en Dieu », et Dieu en tout.

La seconde grâce qui doit demeurer en nous pour que nous trouvions plus intensément Dieu en tout est constituée par les bons mouvements de la volonté, et surtout par le meilleur de ces mouvements, par l'amour : Toute notre activité doit être « accion de la caridad unida con Dios » (72). Tout mouvement de l'âme doit être pénétré d'amour. Il est uni à Dieu. C'est pourquoi nous trouvons ainsi Dieu en tout ce qu'il pénètre.

L'union, enfin, sentie par des motions intérieures, doit

(68) MN, IV, p. 675.
(69) *Ibid.*, p. 681.
(70) MN, IV, pp. 673-674.
(71) *Ibid.*, p. 673.
(72) *Ibid.*, p. 679.

demeurer en nous. Tout ce qui fait partie de l'âme doit baigner dans cette sensation, et, par là-même, Dieu doit être trouvé en toutes choses.

Il est vrai que Nadal connaît aussi une découverte de Dieu à partir de l'extérieur, une ascension de la créature jusqu'au Créateur : « Nous devons contempler dans les créatures l'activité de Dieu et comment cette activité est vraiment *en* Dieu » (73). Cependant quand il parle de « trouver Dieu », c'est plutôt à une découverte à partir de l'intérieur qu'il se réfère : « L'illumination de l'entendement, les bons mouvements de la volonté, l'union doivent demeurer en nous, pour que nous trouvions en tout Dieu Notre-Seigneur » (74). Trouver Dieu dans les choses et dans l'action, c'est plutôt projeter la lumière intérieure et la flamme spirituelle sur la vision des choses et sur toute activité, c'est rapporter la vue des choses et toute activité à la lumière et à la force de l'union divine.

c) De même, chez saint Ignace, nous rencontrons tout d'abord une découverte de Dieu dans les choses en partant de l'extérieur : on y voit les choses et trouve Dieu en elles. Cependant cette découverte est déjà une découverte mystique : Nadal dit de lui, qu'il percevait (sentiret) la présence de Dieu dans les choses (75). Et le Père González ajoute qu'il ne se contentait pas de s'imaginer (imagina) la présence de Dieu, mais qu'il le voyait de ses yeux (lo vee con los ojos) (76).

Cependant ce qui domine chez saint Ignace également, c'est la découverte de Dieu à partir de l'intérieur : c'est dans l'illumination de l'entendement, dans les mouvements de la volonté et dans l'union qu'il trouvait Dieu ; avec cette seule particularité, que ces sentiments avaient chez lui un caractère plus élevé. C'est une illumination *mystique* qui éclairait chaque regard et mouvement de son âme, — c'est un amour issu de l'illumination mystique qui pénétrait tout en lui, — c'est une union *mystique* à Dieu qu'il percevait en tout. C'était la lumière de la contemplation qui l'éclairait, le portait à l'amour et à l'union à Dieu. Cette clarté

(73) *Ibid.*, p. 678.
(74) *Ibid.*, p. 674.
(75) MN, IV, p. 651.
(76) *Memorial*, n. 183, MI, IV, 1, p. 244, et *Fontes*, p. 639.

rendait possible la perception expérimentale des Personnes divines, la vie dans leur lumière et dans leur chaleur; dans cette clarté, il voyait et aimait non seulement Dieu, mais toutes choses; toute activité enfin était pénétrée de cette clarté dans une totale harmonie avec le repos en Dieu. « Quant à nous, raconte le Père Nadal, nous assistions avec un admiration générale et une grande consolation au dévoilement de cette grâce et de cette lumière de son âme, sous la forme de l'apparition d'une sorte de lueur sur son visage, et sous la forme d'une grande clarté et certitude dans ses actions » (77).

Cette vision mystique des choses en Dieu, la découverte mystique des choses en Dieu à partir de l'intérieur, saint Jean de la Croix nous l'explique encore avec plus de précision : dans la vision mystique de Dieu « toutes les forces, toutes les essences des choses créées, et toutes leurs perfections sont éclairées » (78). Cette vision des choses pénètre plus profond que le regard ordinaire : « Les choses se découvrent là... jusqu'aux fondements de leur subsistance et de leur vie (la raïz de su duración y vida » (79). Elles sont enracinées en Dieu : « L'âme connaît comment toutes les créatures, supérieures et inférieures, ont en lui (en él) vie et durée » (80). Elle les connaît en leur être (en su ser) », « les créatures par Dieu et non pas Dieu par les créatures; les effets par la cause et non pas la cause par les effets » (81). Elle peut les connaître en Dieu parce que Dieu « contient en lui, de façon virtuelle, présente et substantielle » toutes les créatures (teniéndolas todas en sí virtual, presencial, y sustancialmente) (82). Dieu a seulement « à faire tomber quelques-uns des nombreux voiles qui le cachent à l'âme, afin qu'elle puisse le voir comme il est ». Elle peut alors le voir, non seulement « comme il est *en lui-même* », mais aussi « comme il est *dans les créatures* », elle peut voir « ce qu'il fait et comment il agit » (83). Et l'âme voit *dans un*

(77) MN, IV, p. 651.
(78) *Llama de amor viva* (1re rédaction), IV, 1-2; *Obras*, p. 94.
(79) *Ibid.*
(80) *Ibid.*
(81) *Ibid.*, p. 95.
(82) *Ibid.*, p. 96.
(83) *Ibid.*

seul regard (en una sola vista) ce que Dieu est en lui et ce qu'il est dans les créatures » (84).

Il semble que ce soit cette vision qui fut accordée à saint Ignace sur les bords du Cardoner, à Manrèse. Là, en effet, après que « les yeux de son entendement eurent commencé à s'ouvrir », il connut et comprit « bien des choses (muchas cosas), aussi bien concernant la vie spirituelle, que la foi et la science. Là, il comprit beaucoup de choses » (muchas). « Et cette compréhension fut liée à une si grande illumination », « sa raison fut remplie d'une telle clarté », « que toutes choses lui semblèrent nouvelles ». Désormais, il voyait vraiment toutes choses « en Dieu ». Et cette vision le marqua pour l'avenir : c'est elle qui l'a comme transformé. Car « après cet événemont son entendement resta (quedar) si illuminé qu'il lui sembla être devenu un nouvel homme et avoir reçu un nouvel entendement » (85).

Cet essai nous montre que les mots « trouver Dieu » signifient avant tout, dans la vie intérieure de saint Ignace, une perception mystique de la présence divine, qui est en même temps union à elle. Le fait que le Saint trouve Dieu aussi souvent qu'il le désire nous oblige à sous-entendre une union habituelle à Dieu dans le fond de l'âme; c'est chez lui la vie dans les personnes divines. Pour Ignace, trouver Dieu à son gré, c'est seulement concentrer vers cette union toutes les forces de son âme. En plus de cette découverte de Dieu, que le Saint peut opérer à sa volonté, l'union foncière de l'âme à Dieu est encore accompagnée de temps à autre de visions mystiques passagères, qu'il n'est pas en son pouvoir de se donner lui-même. Mais, d'autre part, le Saint peut faire s'accorder cette découverte de Dieu à l'intérieur, cette concentration de l'âme vers Dieu, avec le travail extérieur : en toutes choses et en toute activité, il trouve Dieu, et ceci avant tout grâce à une projection sur sa vision des choses et sur son activité, de la lumière et du rayonnement de l'union divine à l'intérieur de son âme.

Saint Ignace vit dans les personnes divines. Mais il n'exclut jamais le monde de son amour. Il lui suffit de voir Dieu, et de vivre avec le monde en Dieu.

Karel TRUHLAR, S. J.

(84) *Ibid.*

(85) *Acta,* n. 30 et 31, MI, IV, 1, p. 55, et *Fontes,* p. 404-406.

TÉMOINS DE LA MYSTIQUE
AU XVIIIe SIÈCLE

LES ÉCRITS DE LA MÈRE DE SIRY

(Suite) (1)

Lettres a des Pères Jésuites

Des trois jésuites à qui ces lettres ont été écrites, nous croyons en connaître un, d'après la lettre initiale de son nom, c'est le P. Bouthier, un des plus saints religieux de la province, disait de lui le P. Milley, qui l'initia à l'abandon (2). La mère l'exhorte à entraîner les âmes dans la voie où lui-même s'avance avec intrépidité.

I

... Est-il possible, mon Révérend Père, qu'entrant si parfaitement dans l'abandon vous-même, jusqu'à vouloir être à Dieu et à l'aimer, sans grâces sensibles, sans lumière, ni sentiments, perdu dans les ténèbres, dont il est environné par rapport à nous, que vous prétendiez cependant y devoir mettre quelque réserve dans la direction des âmes que Dieu vous a confiées ? Votre Révérence peut-elle recevoir la pensée, que devant marcher à l'aveugle pour soi-même, on eût besoin d'yeux pour conduire les autres ? Quel tort n'est-ce point faire à la perfection, pour ne pas dire à Dieu même ! Quoi donc, l'abandon est-il un effet de l'amour-propre ? Non, assurément, si au contraire il le détruit pour enraciner l'amour divin, c'est un état saint, c'est une voie sûre. Pourquoi n'y conduirons-nous pas les autres en aveugle comme nous nous y devons conduire nous-mêmes ? Nous ne pouvons ni ne devons faire deux personnages si différents. S. Paul il est vrai se faisait tout à tous, mais ce n'était qu'en certaines apparences extérieures, pour l'essentiel il était mort et Jésus-Christ vivait en lui, agissant en lui et donnait mouvement à tout ce qu'il faisait. C'est ainsi, mon Révérend Père, que ce grand Dieu agit et opère en une âme vraiment

(1) RAM, 1948, pp. 240 268.
(2) *Le courant mystique*, p. 212.

abandonnée, qui ne discerne, ne voit rien en Dieu, ni hors de Dieu, que Dieu même, qui est pour elle et à l'égard des autres un même et unique objet, autrement il faudrait renoncer à la direction, et cela serait permis en ce cas ; car quel moyen de revenir de si loin, et faire tous les jours le voyage de ce fortuné pays d'abandon pour conduire les âmes par un autre chemin, qui nous doit paraître toujours plus étranger et dont nous devons oublier les maximes ?...

... Il est vrai qu'il doit y avoir des âmes dont l'attrait doit être suspect, et par conséquent examiné ; mais à qui est-il facile d'en faire le discernement ? Au directeur qui ne s'attache qu'à faire ce que Dieu demande de lui à chaque moment à l'égard des âmes, sans vouloir même en prévenir le succès, il démêle aisément quand l'amour propre ou quelque passion anime les discours qu'on lui tient. S'il croit alors devoir user de ce que l'on nomme tolérance, il aura à entendre raison sur raison, on l'entretiendra de mille bagatelles qui ne méritent que l'oubli. En portant les âmes immortifiées à l'abandon, au renoncement à elles-mêmes, on évite bien des pertes de temps, elles sentent bientôt du goût pour la solidité de cette morale.

Mais qu'il est aisé de distinguer une âme vraiment abandonnée ! Elle va sans s'arrêter dans les voies qu'un directeur expérimenté lui montre, et cette droiture la conduit infailliblement à son principe qui est Dieu. L'abandon est mieux nommé la charité, qui est la reine des vertus, de laquelle S. Paul dit qu'elle n'est point intéressée, ni ambitieuse ; elle ne s'enfle point et ne croit pas que rien lui soit dû. Ainsi l'abandon doit être suspect dans les âmes, qui à peine ont fait la première démarche, qu'elles demandent la récompense, et en veulent avoir et sentir les effets. Tout cela est bien intéressé et vient de l'amour propre, et laisse le cœur dans une continuelle alternative d'un état à un autre ; cependant il est écrit : « Je vous jugerai en l'état où je vous trouverai ». donc il ne doit point y avoir d'intervalle en l'amour et en l'abandon, puisqu'il n'y a pas un moment où la mort ne puisse nous surprendre et nous appeler au jugement de Dieu. Puisqu'on peut être surpris dans ces moments malheureux d'intervalle, il n'en faut jamais mettre dans l'amour et l'abandon, parce que de quelque côté que l'arbre tombe, il y demeurera. Ah ! qu'il est bien plus sûr et plus heureux de perdre tout ce qui est propre, de renoncer à toute jouissance pour ne posséder jamais rien, que de faire toutes ces réserves. L'amour et l'abandon étant une même chose, on peut dire de l'un ce qu'on dit

de l'autre « l'amour qui peut cesser, ne fut jamais véritable » ; l'abandon qui a des intervalles n'a jamais été réel. Effectivement il est impossible de revenir de cette perte et de retourner de l'abandon, quand il est pratiqué assez efficacement pour mettre l'âme en possession de tous les avantages qui y sont attachés, savoir, la jouissance de Dieu même ?

Je supplie votre Révérence de se souvenir devant Lui de toutes les misères de celle qui a l'honneur d'être...

2

« J'ai été réduite au néant et je ne l'ai pas su ». La Mère de Siry aime à mettre ces paroles du psalmiste sur les lèvres de l'âme abandonnée et à lui montrer jusqu'où doit aller son annihilation. Elle le fait ici avec une sincérité, une énergie, une sévérité qui surprennent « ... plus de différence entre l'objet le plus diforme et la beauté, entre le commencement le milieu et la fin des années... » Cette audace d'expression donne une haute idée du niveau atteint par le religieux qui pouvait s'y accorder sans être déconcerté, sans danger de s'égarer dans les rêves nuageux du panthéisme. Il était assez fortement retranché en la partie supérieure de son âme pour maintenir à distance les mouvements inférieurs qui n'émouvaient pas sa volonté.

Mon Révérend Père,

Pour vous tenir parole et vous répondre plus simplement sur votre dernière lettre, je me servirai des paroles du Prophète : « *J'ai été réduite au néant et je ne l'ai pas su* ». Elle sont suffisantes pour prouver ce que j'ai eu l'honneur de vous dire, que vous vous sentez encore trop ; c'est ce que prouve la peine que vous vous faites d'être connu autre que vous ne croyez être. La mort à nous-mêmes opère intérieurement les mêmes effets que la mort corporelle, qui rend le corps non seulement insensible au mal qu'on peut lui faire, mais aux plaisirs et aux honneurs qu'il peut recevoir de même, quand une fois on meurt à soi-même, on ne doit pas être moins insensible à l'honneur. La perfection d'une âme abandonnée consiste à être indifférente également à tout ; au pour et au contre, en sorte qu'on n'est plus en état de prendre goût à rien, non plus que les morts ; autrement cet abandon, cette perte, cette mort n'est guère avancée ou plus tôt n'est qu'en idée. L'amour-propre est si subtil, qu'il s'insinue partout où l'on se trouve soi-même ; c'est un ennemi si familier et si proche de nous, que pour le faire périr, il faut nous anéantir nous-mêmes, Mais qu'il y en a peu qui aient assez de courage et de générosité pour venir à l'exécution de ce

projet ! La facilité que nous avons à revenir à nous-mêmes doit nous faire trembler, il n'y a point de prétexte que nous ne prenions pour cela. L'un des plus spécieux est de se connaître soi-même, afin de se faire connaître ; mais quoi de plus trompeur ! Tant que nous demeurons ainsi en nous-même, l'amour-propre nous amuse et nous séduit et que disions-nous étant ainsi équivoqués ? Non, mon Révérend Père, le parfait abandon n'est autre chose que l'oubli de soi-même actuel et continuel, jusqu'à pouvoir dire : « J'ai été réduite au néant et je ne l'ai pas su ». Ce que l'on a consenti de perdre et que l'on a perdu effectivement, doit-on encore chercher à le connaître ? Rien n'exprime mieux l'abandon et l'anéantissement que ces paroles ; l'âme ne s'attribue et ne s'approprie rien de ce qui s'opère en elle, elle ne dit pas : Je suis réduite au néant, mais « *j'ai été réduite au néant* ». Et pour marquer encore plus positivement que c'est Dieu qui a fait cette œuvre, elle ajoute : *et je ne l'ai pas su.* Quand une fois on en est venu là, il ne reste plus rien de la créature à elle-même, mais bien loin de s'en faire une peine, comme elle faisait dans les commencements que Dieu opérait en elle cet anéantissement, elle est comblée de paix et de joie de ne plus se trouver en rien, ce qui lui fait dire : « Ceux qui m'ont vu jusqu'à cette heure ne me verront plus ; je ne reviendrai jamais dans ma maison, et le lieu où j'étais ne me connaîtra plus ». Alors on rejette avec détermination tout ce qui peut rappeler ce moi, parce qu'on est vraiment et essentiellement perdu en Dieu...

... Par la création vous nous avez faits tout ce que nous pouvons être, et néanmoins vous êtes seul Celui qui est. Comment voyez-vous la créature qui se croit être quelque chose, qui compte sur ce qu'elle s'imagine être ? Encore une fois quelle différence peut-on faire de ce que nous sommes et de ce qui n'est pas ? C'est ce nous-même, ce néant, dont nous nous faisons une idée, que nous soutenons par une continuelle rêverie de notre imagination contre l'expérience que nous faisons réellement et à chaque moment de la vie, que rien n'y est permanent, ni subsistant. J'en suis si convaincue que je n'ai plus ni mépris, ni estime pour qui que ce soit de ce monde, l'objet le plus difforme et la beauté me sont égaux, je ne fais plus aucune dictinction de ce que la nature produit de plus commun et de ce qu'il y a de plus affecté dans l'art. L'un me contente autant que l'autre. Je ne vois pas la différence qu'on peut mettre du commencement, du milieu et de la fin des années ; le jour et la nuit me sont une même chose. Rien ne me paraît un être

véritable que Dieu. Il m'est si absolument tout, que le reste ne m'est rien, pas même un point, un atôme; qu'il me fasse du bien ou du mal, je n'y vois pas de différence. Il m'est tout, et tout ce qui de lui, m'est Lui-même. Je ne sais pas si ce grand Dieu pourrait me donner autre chose que Lui-même; mais je sais, et suis très certaine que je ne veux et ne retiens de ce qu'il me donne que Lui. Dieu dans lequel je suis retournée ne peut souffrir de mélange. Il faudrait donc en sortir et m'en éloigner pour recevoir propriétairement et et séparément de Lui quelque grâce ou faveur, et en peut-il être de comparable à cette communication ineffable de Dieu, par laquelle il absorbe sa pauvre créature? Ah! ce sont des grâces essentielles qui ne peuvent être sujettes à l'illusion, ou exprimées que par ceux à qui il plaît à ce grand Dieu d'en donner connaissance. Mais ce n'est jamais qu'après leur avoir fait éprouver combien il faut souffrir pour son nom jusqu'à être réduit dans cet heureux néant. Je vous y crois tellement perdu, que je ne vous cherche plus ailleurs.

C'est là que je suis, etc,

Lettres a Mademoiselle de Gallifet

I

Voici une correspondante de la Mère de Siry dont, par exception, le nom nous a été conservé. C'est cette jeune personne distinguée dans le beau monde aixois dont le P. Milley a raconté la conquête (1). Thérèse de Gallifet était fille de Jacques de Gallifet qui eut de son second mariage neuf enfants. Son frère Joseph, jésuite, devenu assistant à Rome du Père Général, s'employa efficacement à propager la dévotion et le culte du Sacré-Cœur. Elle eut deux sœurs religieuses, l'une à la Celle, l'autre chez les Dominicaines de Saint-Barthélémy à Aix.

Restée dans le monde, elle fut fidèle aux œuvres dont le collège des Jésuites était le centre. A la mission de 1717 dont le P. Milley fut un des animateurs, elle portait la croix en tête de la procession des filles. On la retrouve à la même place lors de la mission de 1741, près de la marquise de Mirabeau Elle meurt en 1756 et elle est enterrée à l'hôpital.

Cette série de lettres écrites dans un court espace de temps (3 ou 4 mois) permet de suivre la sollicitude de la maîtresse d'abandon auprès d'une âme d'élite. Nous regrettons de ne pas pouvoir les reproduire toutes.

Mlle de Galliffet a bien compris qu'elle avait à faire le sacrifice de toute sa personne et elle a conclu à sa perte en Dieu. Cependant il y a encore à lui faire connaître les exigences suprêmes

(1) *Le Courant Mystique*, p. 212.

de l'Abandon, un genre d'abnégation auquel elle n'a pas pensé et qui est essentielle. C'est le renoncement à la satisfaction qu'on éprouve à constater le bon état de sa conscience et même simplement à le regarder. Elle est portée à une « trop grande attention de tout ce qui se passe dans son intérieur ». C'est l'interdiction des retours. C'est l'oubli de soi, de tout ce qui se produit dans la partie inférieure. Ces impressions, ces mouvements, qu'ils soient dans la bonne ou mauvaise direction, ce sont des créatures auxquelles l'amour-propre veut revenir, qu'elle ne doit pas porter en elle, c'est-à-dire que tout cela n'existe plus pour elle. Privée des clartés fumeuses du sensible elle se croira dans les ténèbres, mais elle sera guidée par les lumières de la foi obscure.

d'Apt, ce 22 mars 1709.

Toutes vos dispositions et passées et présentes, ma chère demoiselle, doivent enfin aboutir à une totale perte. Je vois bien que vous l'avez conclue avec Dieu, mais l'importance à présent, c'est de ne vous en jamais rappeler. Il y a certaines âmes qui se laissent aveugler à l'amour-propre, et ne s'attachent qu'au sensible, aiment mieux les moyens que la fin, de sorte qu'elles sont toujours en chemin et n'arrivent jamais où elles ont prétendu ; mais celles qui aiment et cherchent vraiment Dieu pour l'amour de lui-même, ne mettent poiut d'intervalle entre leur perte et leur union avec lui. Après tout, si notre perte ne se terminait pas à cette union, elle serait inutile. Souffrez donc, ma chère demoiselle, que je vous dise ce que je pense qui pourrait y être le plus opposé en vous, suivant ce qui me paraît par vos lettres ; c'est une trop grande attention à tout ce qui se passe à l'intérieur ; vous vous attachez trop au sensible. Il ne faut plus cependant qu'il vous fasse aucune impression, il faut passer au travers de tout tête baissée sans vous apercevoir, autant qu'il se peut, si vous êtes en sécheresse ou en consolation ? si vous êtes dans la lumière ou dans les ténèbres ? car les sentiments ne doivent plus avoir aucune part en l'opération de Dieu en vous. Il est vrai que c'est là le plus difficile de l'abandon : je le sais par mon expérience. J'ai passé bien des années, ou plutôt je les ai perdues dans l'obstination et les résistances, par une opposition effroyable de cet état, qui ont pour ainsi dire, contraint Dieu à me réduire à l'extrémité, où il sait qu'il m'a réduite, et dont je ne puis me rappeler le souvenir sans dire avec Job : *Quand je me rappelle mon état passé, je tremble de tout mon corps.* Qu'il est dangereux, ma chère demoiselle, de prendre le change. Pour vous en préserver, il ne faut pas plus tenir compte de vous et de tout ce qui vous concerne, que

si vous n'aviez jamais été, ne faisant dans les occasions aucune attention sur vous, pour remarquer par quel mouvement ou inclination vous agissez, soit à l'égard des autres ou de vous-même ? La fidélité à retrancher tous ces retours, opère en peu de temps une mort et un abandon qui ne se peut concevoir, que par ceux qui l'expérimentent et alors vous ne serez plus sensible à la jouissance ou à la privation de créatures, vous n'en aurez plus ni goût, ni dégoût, car ces éloignements et ces grands rebuts que vous en ressentez ne viennent que de ce que vous les goûtez encore. On ne ressent ni l'amertume, ni la douceur d'une viande dont on ne goûte point. Une personne qui est à cent lieues loin de nous, ne nous fait ni peine, ni plaisir. Ce n'est que parce que vous portez les créatures en vous qu'elles vous font de la peine, dès qu'elles ne seront plus en vous, vous ne serez plus en elles et vous ne vous appercevrez plus même par le sensible, ou de leur présence ou de leur absence ; et ainsi elles ne pourront plus vous suivre. Il faut que je vous réjouisse à ce sujet d'un couplet de chanson :

Les esprits les moins complaisants
N'ont rien pour moi de déplaisant,
Les personnes facétieuses,
Me contentent indifféremment,
Comme les froides et les sérieuses ;
Tout me ravit également.

L'on peut dire que toutes nos peines et nos difficultés, ne résident que dans l'idée que nous nous faisons, et ne nous sont causées que par l'impression des principes que nous avons reçus. De sorte que lorsqu'une âme par l'abandon se trouve dans une autre région, qu'elle voit par une autre lumière, qu'elle comprend ce qu'elle n'avait jamais entendu, qu'elle sent sans sentir, qu'elle voit sans voir, qu'elle entend sans entendre, quoiqu'elle soit charmée de cette manière de voir et de comprendre, les sens et l'amour-propre qui n'y ont point de part, se soulèvent contre cette nouvelle vie, et l'amour-propre qui ne meurt jamais de mort subite, reprend de temps en temps, et s'anime de cette vie des sens, par lesquels elle juge. Comme elle n'agit plus avec eux, ni par eux, elle commence à croire que son indifférence passe jusqu'à Dieu. Ne sentant plus ces craintes sensibles de lui déplaire, elle croit qu'elle est sans foi parce qu'elle n'a plus de recours à ces convictions qui tombent sous les sens, et parce qu'elle ne voit plus que Dieu dans les mystères, sans toutes ces représentations, dont l'on nous forme les idées,

pour nous les rendre plus sensibles, et par là nous les donner à comprendre. L'âme venant à perdre, et même à mépriser ces idées, pour agir plus essentiellement par la foi obscure, nous nous imaginons que nous n'avons plus que du mépris pour les mystères. Cependant rien alors n'est plus réel que notre foi, plus solide que la connoissance que nous avons des mystères qu'elle nous propose.

Rassurez-vous donc, et consolez-vous de toutes ces vicissitudes qui nous font tant de peines ; elles cesseront dès que vous cesserez de vous en alarmer et que vous mourrez à toutes opérations propres ; mais d'une mort constante, sans retour ni reprise, comme vous y êtes résolue.

2

Mlle de Gallifet a accepté l'article du programme de l'Abandon le plus subtil à comprendre, le plus ardu à réaliser, la rupture avec tout le sensible. Il lui arrivera cependant de dire : « Comment se maintenir toujours neutre sans inclination, sans « aversion » ? C'est en se tenant dans la partie supérieure, uniquement inclinée et attachée à Dieu, et précisément, sans se relâcher de son attention par le retour vers la partie inférieure.

d'Apt, ce 10 mai 1709

... Sur toutes choses, ne vous rappelez plus le passé, ne prévoyez rien dans l'avenir, mais occupez-vous dans tous les moments présents à aimer Dieu comme il veut être aimé de vous ; c'est-à dire de cet amour pur, qui vous absorbe à tout le reste, en sorte que vous *usiez de ce monde, comme n'en usant point*. Que les créatures ne vous fassent plus nulle impression, et que vous n'en ayez plus de goût, ni de dégoût.

Vous me direz peut-être, que cela ne dépend point de nous. Pardonnez-moi, ma chère demoiselle, car l'abandon fait tout cela, et si vous êtes fidèle à ne faire aucun retour sur les créatures par rapport à vous-même, dans peu vous ne percevrez plus ni d'inclination, ni d'aversion, ni d'empressement, ni de rebut pour elles. Ainsi elles ne vous feront plus de peine. Notre cœur est tellement fait pour Dieu, que dès qu'il s'en détourne tant soit peu, ou qu'il tient pour peu que ce soit, à quelque chose, il tombe en s'éloignant de son divin objet dans un excès de misère, et l'aveuglement en est toujours l'effet et la cause. Encore une fois, soyez ferme à ne vous permettre aucun retour sur vous-même, aucune réflexion sur votre état, sur vos dispositions, sur vos sentiments pour démasquer vos penchants, vos craintes ou enfin tout ce qui pourrait vous faire de la peine. En un mot, comme vous dites vous-même, sur tous les

raisonnements de votre esprit, car c'est la grande occupation que vous vous en êtes fait jusqu'ici, qui a le plus retardé votre avancement...

... Vous avez raison, ma chère demoiselle, de ne vous faire aucune peine de la privation de tous les appuis humains. Quoique le R. P. Milley ne puisse pas être mis de ce nombre, il n'y aurait pas moins d'imperfection de s'y attacher; au contraire, plus les prétextes sont spécieux, plus ils sont dangereux, c'est tout un : il faut mourir à tout pour revivre en Dieu seul.

C'est en lui que je suis...

3

L'appui qu'elle a à Aix dans le P. Milley ne lui suffit pas. Elle s'est tournée encore vers Apt, d'où elle à reçu des encouragements.

La Mère de Siry qui l'a comprise et qui a gagné sa confiance, lui donne une nouvelle marque de cette sympathie, qui fait connaître l'intérieur d'une âme. Le défaut qu'elle lui signale c'est sa vivacité, le besoin d'une activité sans mesure, d'où l'inclination qui rêvait sans cesse de se donner, ou de retrouver, de se reconnaître.

Ce 8 juin 1709

Il me semble, ma chère demoiselle, qu'on ne peut entreprendre de répondre à vos doutes, sans être un peu téméraire, ayant dans le R. P. Milley un secours auquel assurément il n'y a rien à ajouter. Cette pensée m'avait presque déterminée à différer au moins à un autre temps, mais puisque vous le voulez, je vous dirai encore ce qu'il plaira à Dieu. Ces grandes obscurités et toutes ces peines où vous vous trouvez sur la foi, me paraissent venir de je ne sais quoi de trop sensible. Vous voulez vous assurer de votre foi, vous en cherchez en vous-même les convictions et les certitudes, et Dieu ne veut pas vous en donner. Vous voudriez avoir ses dons et ses grâces en vous, et il ne veut vous en faire jouir qu'en lui, et comme vous dites fort bien, vous laisser dans une privation générale de tout ce qui peut être appelé bien spirituel, hors de Dieu. Je dis hors de Dieu, car ces dons, ces grâces, ces goûts, ces lumières et ces connaissances sont bien quelque chose de lui mais non pas lui-même. Cela étant, une âme animée de l'amour de son Dieu, doit être contente de vivre toujours en cette totale privation, pour laisser régner son souverain sans aucun obstacle. Je sais que cela est infiniment dur à la nature, surtout quand on a autant de vivacité que vous paraissez en avoir, mais il faut enfin apprendre à vivre de la mort, et vous contenter que Dieu vive et subsiste seul. N'est-il pas

bien juste ? Si vous y êtes une fois déterminée, il vous sera plus facile que vous ne sauriez croire de vous oublier, et c'est là le grand point de votre bonheur et où Dieu vous attend, pour vous faire expérimenter les avantages de l'abandon, que vous avouez vous-même, vous être une grande ressource dans votre position, quelque pénible qu'elle vous soit actuellement. Ne vous mettez donc plus en peine ni de vos révoltes ni de vos dissipations puisqu'au milieu de tout cela et indépendamment, Dieu peut faire son œuvre en vous. Je l'en supplie de tout mon cœur et avec tout le zèle que vous pouvez souhaiter en étant très dévouée à vos véritables intérêts...

4

Aimable et polie façon de dire à sa correspondante qu'elle est maintenant assez instruite ; elle reçoit sa lettre comme marque de confiance, non pas qu'elle ait besoin d'une réponse. En vérité l'élève est à la hauteur du maître. Elle ne peut rien suggérer que Mlle de Gallitet ne pratique. Même ces doutes sur la foi qui paraissent s'élever, du moment que vous adhérez à Dieu, donnent l'expérience de Dieu. « On ne cherche à connaître par les principes de la science que ce qu'on ne comprend pas par expérience ».

... Quant à cette foi qui vous semble presque éteinte en vous, je crois, ma chère demoiselle, avoir déjà eu l'honneur de vous le dire, que vous ne devez point vous arrêter à l'examiner pour voir et savoir comme vous croyez ? Si vous jouissez de Dieu d'une manière assez essentielle pour vous oublier si efficacement, que vous ne soyez plus rien à vous-même et que toutes les créatures vous soient aussi comme si elles n'étaient pas, il vous doit peu importer de savoir comme la foi vous le propose. *On ne cherche à connaître par les principes de la science*, que ce qu'on ne comprend pas par expérience. Quand on a une fois trouvé la source, ne serait-ce pas un grand abus, de s'arrêter au ruisseau ? Que vous êtes heureuse, ma chère demoiselle, de n'être plus sujette à vous y méprendre, et que tous les événements agréables ou désagréables ne soient pas capables de changer votre situation, n'étant plus susceptible de la joie, ni de la douleur, mais que vous êtes encore plus heureuse que votre unique occupation soit de faire la volonté de Dieu et d'y demeurer immolée, comme une victime. Je vous assure que si je pouvais vous envier quelque chose, ce serait une disposition si avantageuse, mais à Dieu ne plaise que je ne l'aime autant pour vous que pour moi, qui suis avec toute l'estime et le respect...

Lettres a des Religieuses

Les relations et l'influence de la Mère de Siry s'étendaient à des religieuses de divers ordres. Cependant la plupart des lettres conservées étaient adressées à des visitandines, à qui elle expliquait et appliquait les leçons des saints fondateurs.

I

... Les occasions de privations où vous vous trouvez, ma très chère sœur, ne vous sont point inutiles, puisqu'elles servent à vous faire mourir toujours davantage à vous-même. Hélas ! comment avez-vous pu vous égarer si grossièrement, que d'abandonner l'oraison et de prendre la résolution de vous retirer absolument d'une voie qu'il semble que Dieu ait faite pour vous en particulier, tant elle vous est avantageuse. Cependant il ne faut pas trop faire de réflexion sur l'infidélité que vous avez commise en cela, car l'amour-propre y trouverait des prétextes qui vous égareraient de nouveau. Je vous en dis de même de tous les retours où souvent vous vous trouvez, et il ne faut pas faire d'autres efforts, pour en revenir, qu'un simple désaveu, ou autrement un acte fort simple de la volonté ; je dis simple : plus il l'est, moins il nous paraîtra sensible, plus il sera parfait et efficace. Comprenez bien ceci, s'il vous plaît, et permettez-moi, à cet effet, de vous répéter : l'acte de volonté le plus imperceptible aux sens, sur lequel on fait le moins de raisonnements, est toujours le meilleur et le plus fructueux, parce qu'il nous ramène plus promptement à Dieu, fait périr dans l'instant ce qui formait l'obtacle à l'union à notre souverain principe, et coupe la racine aux égarements où l'amour de nous-mêmes nous conduit lorsque nous l'écoutons. Il n'y a pas autre chose à faire en quelque endroit qu'on se reconnaisse dans l'éloignement de Dieu et de sa sainte présence, fût-ce par la disposition la plus abominable, que de retourner à Dieu dès le moment qu'on s'en aperçoit, sans se permettre les plus légers retours sur cette disposition, d'autant qu'ils ne servent pour l'ordinaire qu'à augmenter le sentiment, et quelquefois à rendre volontaire, par l'émotion des passions ce qui ne l'eût jamais été, si on l'eût rejeté dès ce premier moment.

Je sais bien que les âmes encore toutes vivantes à leur amour-propre, prennent le prétexte d'examiner en quoi et de quoi elles sont capables devant Dieu, pour s'en confesser et en avoir de la contrition ; mais outre qu'un péché de volonté délibérée ne laisse point de doute, il est certain qu'on ne l'évite jamais plus sûrement et plus avantageusement que par la promptitude à se perdre en Dieu, comme nous venons de l'expliquer. L'amour-propre prend

plaisir dans ses propres industries, même en fait de vertus ; et l'abandon ne nous occupe que de Dieu. Cette occupation nous décharge du soin de nous-mêmes, et la plus grande infidélité qn'on puisse alors commettre, c'est de douter de sa bonté, et des soins amoureux de sa Providence, plus attentive au bien des âmes qu'à la conservation des corps...

2

La science de l'abandon ne peut être reçue qu'en esprit de foi, l'esprit raisonneur n'est pas capable de lumière si pure, il ne s'y trouve rien de distinct qui puisse s'expliquer. Le juger par ses trois effets, anéantissement, goût de la vérité Dieu, soif de Dieu.

... Je n'ai guère envie de parler de la perfection avec ces personnes qui ne veulent recevoir les grâces, qu'en les comprenant par leur propre raisonnement. Il vaut mieux *parler de l'abandon dans le langage du cœur*, et seulement avec les personnes comme vous, ma chère sœur, qui ne cherchez d'assurance que dans ce que la foi nous apprend. Dès lors qu'on s'arrête au *sensible*, l'âme se rend incapable que Dieu se communique à elle, ce qu'il fait toujours à mesure de sa fidélité à se dégager de soi-même, mais par des lumières si pures que l'âme ne regarde plus les précédentes reçues que comme de faibles lueurs gâtées par le propre intérêt, et par là même plus propres à éblouir qu'à fructifier. Les lumières reçues par l'abandon sont si simples, et néanmoins si étendues qu'il n'y a rien de distinct qui puisse s'expliquer et soutenir l'amour-propre ; mais l'effet en est essentiel. C'est 1° d'anéantir tellement l'âme à elle-même, et à tout le créé qu'elle puisse vraiment dire : « J'ai été réduite au néant et je ne l'ai pas su ». Cet anéantissement s'opérant par l'adhérence continuelle de l'âme à l'œuvre de Dieu en elle, l'amour qui en est le principe et l'attrait, ne lui laisse voir que son objet d'une manière ineffable et si fort au-dessus des sens, qu'à certains moments ils y sont comme absorbés, non comme dans les extases où ils cessent leurs opérations extérieures, mais en cet heureux moment l'usage en est prévenu par la préoccupation du cœur et des puissances de l'âme, tellement qu'on voit sans voir, on sent sans sentir, on agit, on pense, on parle, sans agir, sans penser, sans parler de rien moins que de ce qui se passe dans le fond de l'âme ou dans l'intime du cœur. Le second effet de ces lumières est qu'elles laissent un goût de la vérité de Dieu au-dessus de tous les goûts, et une conviction au-delà de toutes connaissances acquises ou étudiées, mais telle et si élevée que l'âme demeure souvent comme interdite et dans un si-

lence où il faut qu'elle reste, n'ayant pour toute expression, qu'une admiration qui ne peut s'exprimer. Le 3e effet est une faim et une soif de Dieu, qui est mieux nommée une avidité, et que toutes les créatures ensemble ne pourraient satisfaire. C'est pourquoi la mort paraît infiniment meilleure que la vie. Mais dans ce désir de Dieu, avec quelle suavité l'âme ressent-elle cette ardeur de s'unir à lui dans l'éternité ! Saint Augustin dit d'une manière qui fait voir qu'il ne peut exprimer ce qu'il ressent : « O désirer, ô aimer, ô marcher, ô parvenir à Dieu ».

Après cela que pensez-vous que doit faire cette âme ? Il n'est pas imaginable quelle abnégation, quelle privation, quelle mort, Dieu exige d'elle, jusqu'au moindre retour sur elle-même, sur tout ce qui se présente à l'esprit, au cœur, à la volonté, c'est à dire désirs volontairement entretenus de propre intérêt ou inclination naturelle. Si l'on demande comment cela peut se faire, le voici : sitôt que Dieu rappelle l'âme à lui, en la faisant apercevoir de ce qui l'en distrait, elle ne doit point regarder ce qu'elle pense, ce qu'elle désire, ce qu'elle craint, ce qu'elle veut, ni quels sont les sentiments, fussent-ils contre la bonté de Dieu, sa puissance, sa sainteté, son essence et sa divinité même ; n'importe, il faut au même instant, par le simple regard les absorber en lui. Moins elle y fait de réflexion, plus le retour à Dieu, plus le regard vers lui est prompt et simple, plus il sera réel et effectif, parce que l'union à Dieu n'est pas comme les autres pratiques et bonnes œuvres qui doivent avoir leur commencement, leur progrès et leur perfection, ce qui requiert des réflexions, au lieu que le simple regard d'union de l'âme avec son Dieu renferme et opère tout cela, Dieu seul étant le principe de sa créature, et l'objet réel en sa créature, son union avec lui ne peut être interrompue que par le péché : elle n'a donc besoin pour s'y soutenir que de ne pas demeurer volontairement dans le péché, sans autre méthode, mesures, ni préparation pour retourner à Dieu que d'y retourner en effet à l'instant qu'il nous appelle en nous faisant apercevoir que nous nous en sommes détournés, et sans partir pour ainsi dire d'où l'on est, pour rentrer dans cette divine demeure, qui n'étant autre que Dieu, se trouve partout et particulièrement en chaque âme. Il ne dépend que de notre volonté de nous y unir incessamment en faisant seulement cesser le plus promptement et simplement, sans moyens étrangers, mais par une et simple tendance du cœur à Dieu, ces interruptions à quoi le péché nous a si malheureusement rendus sujets, et, comme dit saint Paul, conti-

nuer à vivre en Jésus-Christ étant attachés à lui comme à notre racine.

Oh ! ma chère sœur, si l'on s'affermissait solidement dans cette disposition au-dessus du sensible, sans tant raffiner, pour trouver des moyens d'aller à Dieu et d'assurer son salut, on trouverait sans doute par l'usage simple de l'abandon bien plus d'efficace, parce qu'en un mot, dans l'abandon tout consiste à aimer, et aimer, espérer et faire n'est qu'un. Enfin l'amour subsiste essentiellement dans la volonté et le désir : vous pouvez compter d'aimer Dieu véritablement autant que vous en avez de désir et de volonté. Ne vous attachez donc désormais qu'à rendre cette volonté ferme, déterminée, constante et généreuse, et vous éprouverez de combien de grâces Dieu récompense la bonne volonté. Je vous le souhaite, désirant votre avancement dans le pur amour comme le mien propre.

A une religieuse de la Visitation

3

Le sommaire de cette lettre pourrait être selon la formule du vieux Rodriguez : « Où l'interdiction des retours est confirmée par un exemple frappant ». C'est celui d'une religieuse soudain élevée à une contemplation sublime, et que le fait de se retourner pour voir l'opération divine jette dans un grand vide et une immense désolation.

Nous aurions peine à comprendre la sévérité du châtiment si la sœur avait été définitivement exclue du royaume de l'abandon. La mère n'a pas poursuivi l'histoire de cette âme pour laisser sa correspondante dans l'aversion des retours.

J'ai un peu différé à vous répondre, ma très honorée Sœur, sans autre raison que d'attendre des lumières plus favorables au désir que vous me témoignez, que je vous fasse part de mes sentiments sur les craintes où l'on se trouve quelquefois d'être infidèle à la grâce, surtout à ces attraits puissants à la vérité, mais qui ne font que passer en un instant. Je vous avoue que la vue que Dieu m'en donne actuellement, comme à votre charité, me fait trembler, surtout depuis l'exemple dont je vais vous faire le récit qui ne prouve que trop qu'on peut perdre la grâce, et surtout par les retours sur soi-même, et qu'on peut recevoir d'autres grâces, mais que celles qu'on a perdues ne reviennent jamais. Une personne avait eu des touches de Dieu très pressantes pour sa parfaite conversion ; mais elle avait combattu la grâce et l'attrait, n'étant pas même, à beaucoup près, revenue des défauts grossiers de sa vie relâchée. Notre-Seigneur ne laissa pas de la gratifier d'une de ces faveurs singulières

qui semblent ne convenir qu'à des âmes fidèles très avancées dans les voies de l'abandon et du pur amour. Voici comment elle s'en expliqua elle-même : « Un jour je me sentis pressée d'un mouvement de ferveur, qui ne m'était pas ordinaire, d'aller devant le Saint-Sacrement. Aussitôt que j'y fus à genoux, je me sentis prévenue et comme prise et remplie de la présence de Dieu, d'une manière si peu naturelle, si sublime, si efficace, qu'il me semblait être ôtée et enlevée à moi-même, et ce que je goûtais dans ce moment tenait de l'état de bienheureux, tant l'union avec Dieu anéantissait tout le reste ; mais je me regardai, je me retournai sur moi-même pour voir si, et de quelle manière l'opération de Dieu agissait en moi. A l'instant tout cela cessa, il ne me resta pas la plus légère impression de ce que ce pouvait être, mais seulement je demeurai dans un vide et une confusion en m'abandonnant, à mon ordinaire, à mes réflexions, il me fut impossible, quelque effort que je pusse faire, de me rappeler dans l'état où je m'étais trouvée : tout ce que je puis dire c'est qu'il n'appartient qu'à Dieu de nous mettre dans une pareille disposition, et que toute l'industrie humaine y travaillerait en vain ». « Oui, lui dis-je, mais comprenez-vous votre infidélité, ce retour sur vous-même qui vous fait perdre au même instant une des plus grandes grâces que Dieu fasse pour opérer le salut et la sanctification ? Cette perte vous fit déchoir en un moment de cette heureuse disposition et de toutes les autres grâces que Dieu destinait à votre correspondance à celle-là...

4

Découragée par les efforts qu'exige l'abandon, une âme mettra en avant l'humilité, pour s'excuser de renoncer : elle n'ambitionne pas un si haut degré de perfection. S'excuser en manifestant une fausse humilité est encore moins acceptable allégué par une visitandine.

L'appel à l'abandon est compris dans la grâce de la vocation. C'est la voie tracée par les Saints Fondateurs, et la Mère choisit les passages les plus nets sur ce sujet. Elle ne minimise cependant pas les sacrifices que demande la fidélité, qui peuvent aller jusqu'à un vrai martyre.

... J'ai peine à comprendre, ma chère sœur, comment vous pouvez hésiter à vous livrer à la perfection de l'abandon à la volonté de Dieu, sous prétexte que cela est bien parfait, et que vous êtes bien misérable, et vous ne voulez pas vous avouer à vous-même, que c'est précisément à quoi vous êtes appelée comme religieuse de la Visitation. C'est pourquoi je vais vous répondre amplement,

mais par les termes de nos saints Fondateurs; quoique vous eussiez pu les voir en leur lieu, je les rassemble ici pour vous en donner confiance, en suivant votre attrait d'entrer en cette heureuse dispotion où l'abandon vous conduira infailliblement. « Quand par le progrès du temps, les âmes se seront exercées en cette multiplicité d'actes intérieurs, et qu'elles sont façonnées, dérrompues, et dégourdies, il faut que ces exercices s'unissent en un exercice de plus grande simplicité, à savoir : ou à l'amour de complaisance ou à l'amour de bienveillance, ou à l'amour de confiance, ou l'union et réunion du cœur à la volonté de Dieu en sorte que la multiplicité se réunisse en unité ».

Et pour rassurer celles à qui la connaissance de leurs misères et défauts fait craindre de n'être ni en progrès à cet état, ni assez exercées dans les pratiques précédentes, ce grand directeur des âmes ôte tout prétexte en ajoutant : « S'il se trouve des âmes, même au noviciat, qui craignent trop d'assujettir leur esprit aux exercices marqués, pourvu que cette crainte ne procède pas de caprice ou de dédain, c'est à la Maîtresse de les conduire par une autre voie ». Quand vous avez sur vos difficultés l'avis des personnes que la Providence vous a envoyées pour vous conduire, il n'y a pas de doute que sur leurs décisions vous ne deviez passer de la multiplicité à cette sainte unité, et n'étudier d'autre science que celle de l'amour, et pour recevoir efficacement les lumières, les effets de ce feu divin, il s'agit pour la sûreté de cette âme, de perdre tout ce qui lui est propre, d'anéantir et faire mourir ce soi-même; mais ce Dieu de bonté devient aussi à cette âme sa vie et sa substance. Il est vrai que l'amour-propre qui veut toujours subsister, même sous prétexte du service de Dieu, s'oppose de tout son pouvoir à cet état, parce que dans l'anéantissement qui y est nécessaire, il ne peut trouver de quoi vivre. Notre saint Fondateur veut qu'étant appelée à l'oraison de simple remise et total abandon, l'âme oublie tout ce qui n'est pas Dieu et pour Dieu, et par ce continuel souvenir de Dieu, se repose en Lui avec une vraie et entière confiance, et notre Bienheureuse Mère dit dans une épître avec une supérieure : « J'ai dit dans nos réponses que j'ai connu que l'attrait quasi naturel des filles de la Visitation est d'une très simple présence de Dieu par un entier abandonnement d'elles-mêmes à la sainte Providence. Je pourrais dire, sans restriction, car j'ai vraiment reconnu que toutes celles qui font leur devoir, et s'appliquent à se mortifier aboutissent là, et plusieurs y sont attirées dès les commencements, il me semble

que Dieu se serve de cette seule conduite pour nous faire arriver à notre fin et parfaite union de nos âmes avec Lui, enfin je tiens que cette manière d'oraison est essentielle à notre petite congrégation, ce qui est un grand don de Dieu qui requiert une reconnaissance infinie. Or, je sais qu'il n'y a règle si générale qui n'ait ses exceptions; la grande science en ce sujet est de reconnaître l'attrait de Dieu, et de le suivre et les supérieures se doivent bien garder d'en détourner les sœurs...

... Voici encore un trait de notre Bienheureuse Mère qui exprime admirablement ce que Dieu lui avait fait connaître à ce sujet : « Mes chères sœurs, dit-elle un jour, parlant à la communauté, pourquoi pensez-vous que saint Basile ni la plupart de ces colonnes de l'Eglise n'ont point été martyrs ? Pour moi, je crois que c'est patce que il y a une espèce de martyre qui s'appelle martyre d'amour. Dieu le fait souffrir à ses serviteurs et servantes en leur soutenant la vie pour travailler à sa gloire. Je sais que c'est le martyre auquel toutes les filles de la Visitation sont appelées et qu'Il le fera endurer à toutes celles qui seront assez heureuses que de le vouloir ». Mais comment, lui-dit-on, ce martyre se peut-il faire ? « Donnez votre consentement à Dieu et vous le saurez ». Puis cette âme séraphique poursuivit ainsi : « Le divin amour fait passer son glaive dans l'intime de nos âmes, et nous divise nous-mêmes d'avec nous-mêmes. J'en sais une qui, ayant été séparée des choses qui lui étaient sensibles, a plus souffert que si les tyrans avaient séparé son âme de son corps par le tranchant de l'épée ». On connut qu'elle parlait d'elle-même, et on lui demanda combien ce martyre durait ? « Depuis le moment, dit elle, que nous sommes livrées à Dieu sans réserve, jusqu'à celui de notre mort ; mais cela s'entend des cœurs généreux qui sans se reprendre sont fidèles à l'amour, et de constance, Il ne s'applique pas à les martyriser, Il les laisse aller leurs petits pas, crainte qu'iils ne lui échappent ». On lui répliqua : « Ce martyre d'amour peut-il égaler le corporel où l'on perd également la vie pour Dieu ? » — « Ne cherchons point l'égalité, dit-elle, je pense que l'un ne cède rien à l'autre, car l'amour est fort comme la mort, et les martyres d'amour souffrent plus mille fois en gardant la vie pour faire la volonté de Dieu, que s'il fallait le donner en témoignage de leur foi, de leur fidélité et de leur amour »...

... Pour votre consolation, ma chère sœur, je vous dirai encore le sentiment de saint Jean de la Croix : « Si nous voulons atten-

dre, dit-il, que nous soyons délivrés de tous nos défauts, et bien avancés dans la perfection, nous ne jouirons jamais de l'union avec Dieu, nous n'entrerons jamais dans l'abandon que produit le simple regard en Lui ; mais Dieu ne demande qu'un désir effectif de cette mort quand il nous applique à cette mort chaque jour, selon les occasions qui se présentent, et qui ne manquent jamais. Il n'y a rien qui puisse nous faire surmonter nos faiblesses et avancer dans le perfectionnement comme cette pratique d'abandon et d'union à Dieu, par l'anéantissement de tout le reste, et quand on se trouve à l'heure de la mort, cette disposition nous rend très facile de produire un acte d'amour de Dieu le plus pur dans lequel il est si désirable d'expirer »...

5

Le P. Milley conseillait à la Mère de Siry de mettre ses leçons sous forme de lettres. On a vu dès la première lettre de ce recueil comment elle suivait ce conseil. En est-il de même pour celle-ci ? On peut hésiter à répondre. Elle contient une instruction qui ferait un chapitre capital dans un livre sur le gouvernement des communautés, mais elle est donnée sur le ton d'une lettre familière. Cependant, fiction ou non, la supérieure à qui elle s'adresse, est une âme qui a compris l'abandon. A son habitude, en parlant de la grâce, la Mère de Siry élève à un climat surnaturel. Dans une instruction sur les devoirs de la supérieure on ne peut manquer d'insister sur les vertus de prudence, de charité et discrétion, de tact qu'elle doit pratiquer en dirigeant ses religieuses. Mais on peut en parler comme un philosophe moraliste le fait en traitant des vertus naturelles. Il ne s'agit ici que de vertus surnaturelles, les relations entre la supérieure et ses enfants sont vues dans la lumière surhumaine. La supérieure se tient toujours auprès de Dieu, sous la dépendance du Saint-Esprit, rejetant les appuis humains, l'emploi des dons, naturel du savoir-faire, qui attirent la sympathie et la confiance, fidèle au pur amour qui exige le complet détachement.

... Vous me demandez, ma Très Honorée sœur, en quoi je fais consister le discernement des esprits que requiert la conduite des âmes. Quelque incapable que je sois de répondre à cette question, la déférence que je vous dois, ne me permet pas d'écouter mes difficultés, et quoique je ne puisse pas dire ce que je fais à l'occasion de la reddition de compte, je vous dirai ce que je crois que je devrais faire.

En premier lui, outre que je n'ai aucun discernement, et qu'ainsi je me mêlerais en vain de pénétrer dans l'intérieur de celles que la Providence a mises sous ma mauvaise conduite, je suis depuis

longtemps persuadée que le discernement d'une supérieure, qui s'est remise et abandonnée au Seigneur son Dieu, ne consiste point comme aux autres en ce que peut pénétrer un juste et prudent raisonnement, et la vivacité de l'esprit pour approfondir le fort et le faible du naturel, de l'humeur et des inclinations, mais absolument en l'abandon. Et selon qu'il est plus ou moins parfait et dénué, on reçoit aussi plus ou moins de Dieu, parce qu'il ne se communique qu'à mesure de la disposition et de ce dénûement de nous-mêmes, qui le laisse absolument maître de faire en nous et par nous, pour nous et pour les autres, tout ce qui lui plaît.

L'âme cependant n'a pas moins de part à ces divines opérations que si elle agissait ; mais tout se fait d'une manière si naturelle à l'abandon, que pour agir de la sorte en laissant agir Dieu, on n'a besoin que de lui être en tout également attentive et soumise, sans prévenir son œuvre par notre industrie. C'est à quoi les supérieures, particulièrement en ce qui regarde la direction des âmes, doivent être fort fidèles, autrement elles sont obligées de dire avec bien plus de vérité que Job : « J'ai travaillé en vain, j'ai consumé inutilement ». Ah ! si l'on savait ce que c'est de travailler pour Dieu, et la différence qu'il y a d'agir pour soi-même et indépendamment de l'esprit de Dieu, on mourrait de confusion de voir sa bassesse , à quoi on se réduit ; mais on ne se flatte que trop souvent sur cela.

Je parlais une fois à une personne que Dieu favorisait de grandes lumières sur ceux et celles qui le consultaient. Elle me disait au sujet des obligations d'une supérieure : « Celles qui ne cherchent véritablement que la gloire de Dieu, ne doivent jamais se regarder elles-mêmes, n'avoir aucun intérêt, ni inclination, ni de propre satisfaction, il ne faut point qu'elles aient égard à l'estime ou la mésestime, à la sympathie ou à l'antipathie qu'elles peuvent sentir, ou qu'on a pour elles, il ne faut pas même qu'elles souffrent qu'on leur témoigne certains attachements, car encore que quelquefois on prétende s'en servir pour le bien de ces mêmes personnes, l'expérience n'apprend que trop qu'après bien du temps et de paroles perdues, la perfection n'est pas plus avancée, parce quil n'y a point d'autres mesures à prendre avec Dieu, quand il nous appelle au travail que de le suivre. Les supérieures qui s'en éloigneraient sous prétexte d'y rappeler les autres, se mettraient en danger de se perdre elles-mêmes ou au moins de s'égarer ».

Le dernier article de la constitution 29me est bien propre à con-

firmer ce sentiment : « La supérieure, dit notre saint Fondateur, doit se tenir si bien auprès de Dieu, qu'elle soit le miroir et le patron de toutes les vertus parmi les sœurs, et qu'elle puisse puiser dans le sein du Sauveur la force et la lumière dont elle a besoin ». Vous le voyez, ma chère Mère, se tenir auprès de Dieu, c'est faire en cela seul ce qu'on peut jamais faire de mieux et pour soi et pour les autres, c'est se mettre en état de recevoir sans délai la force et la lumière nécessaires pour ne point s'égarer en conduisant celles que Dieu a commises à nos soins. On fait infiniment plus par là que par tout autre moyen pris indépendamment de celui-ci. Oui la présence actuelle de Dieu est un moyen qui fait voir toutes choses dans la vérité ; hors de là que de tortures d'esprit, que de fatigues inutiles ne se donne-t-on point pour connaître, prévenir, s'insinuer dans l'esprit et le cœur qu'on voudrait gagner à Dieu. Oh ! il n'y a qu'à le faire connaître, et sans partir d'auprès de lui y appeler toutes celles qu'on y doit conduire. C'est de Jésus-Christ que les supérieures doivent apprendre qu'il est doux et humble de cœur et trouver par cette science le repos de leurs âmes ; puis faire apprendre aux autres qu'il n'appartient qu'à lui de se faire véritablement connaître et donner le repos à l'âme. L'eau qui n'est pas puisée dans la source n'est jamais si saine ni si pure, et ce qu'on ne reçoit pas directement de Dieu mais qui passe de Dieu à nous par les créatures, y contracte toujours quelque souillure, tant en la manière dont elles nous la communiquent, qu'en celle dont nous la recevons.

C'est pourquoi, ma chère Mère, je le répète encore, la conduite la plus favorable à l'égard des âmes, c'est de les renvoyer, de tout et partout à Dieu, nous gardant bien, sous quelque prétexte que ce soit, de les arrêter à nous ; ou bien on risque de s'apercevoir trop tard pour y remédier, des tristes effets de ces lâches complaisances qu'on a eues à ménager ces sortes d'attachements. En voici un exemple qui ne vous sera pas inutile à savoir, les suites en ayant désolé presque toute une communauté. C'est une fille dont les commencements au noviciat furent très pénibles à sa maîtresse, laquelle, quoique d'une vertu solide, se flatta trop de pouvoir se servir de l'attachement qu'elle lui témoignait pout la corriger et la porter à Dieu, comme elle en avait l'intention ; elle en rendit de bons témoignages et procura sa réception. A peine cette fille fut-elle reçue et professe, que n'ayant plus rien à craindre, elle ne garda plus de mesure, si ce n'est en quelques singularités extérieures,

encore pour s'en autoriser contre toutes celles qu'elle persuadait tour à tour. On eût cru à l'entendre, qu'elle rendait service à Dieu en passant à des extrémités scandaleuses à l'égard de sa supérieure et de sa maîtresse même, qui avait été, disait-elle. l'unique objet de son attachement et de son engagement à la religion. Je ne finirais pas si j'entreprenais de vous dire toutes les circonstances de cet événement, qui d'ailleurs vous paraîtraient incroyables. C'est qu'il ne faut jamais s'attacher à personne et que c'est s'aveugler que de le faire, et vérifier cette parole : « Si un aveugle conduit un autre aveugle, ils tomberont tous deux dans le précipice ».

J'ai encore appris par expérience, que s'il se trouve des âmes touchées de Dieu, pour s'y donner plus particulièrement, il faut prendre garde dès le commencement de ne les pas laisser compter sur nous, ni sur qui que ce soit pour s'en faire un appui en sorte que si l'on vient à leur manquer, elles puissent croire que c'est une raison de se relâcher envers Dieu, et même si tôt que les goûts des premières conversations est passé, elles se plaignent comme si vous étiez cause de leur relâchement, et reprennent toutes les habitudes qui avaient fait le sujet de leurs gémissements.

Mais, venons, ma chère Mère, aux âmes de bonne volonté dans lesquelles on trouve un fonds de sincérité, un vrai désir d'être à Dieu. Quand cela est, on ne peut trop leur inspirer de confiance en Dieu parce que, comme dit notre saint Fondateur, cette confiance est la vie de l'âme et que qui lui ôte cette confiance lui donne la mort. Il faut par là les guérir d'une certaine crainte pusillanime où elles s'entretiennent sous prétexte de défiance d'elles-mêmes et de de leurs infidélités. Apprenez-leur qu'il faut jeter toute sa confiance en Dieu, et en la protection de la Très Sainte Vierge. Après cela qu'elles sachent que nos difficultés ne sont pas autres que celles que les saints ont eues à surmonter, que les récompenses que Dieu y a attachées, sont les mêmes, que les grâces que Dieu leur destine sont peut-être encore plus grandes, et que toujours elles sont selon la fidélité que nous avons à y correspondre. Et comme ce sont là des vérités qui subsistent devant Dieu, les raisons qu'on cherche pour s'excuser de les mettre en pratique sont toujours vaines. Pour vous assurer de la sincérité à vouloir être à Dieu, il n'y a que cette seule preuve à faire : si l'on ne balance plus entre le oui et le non, si l'on ne diffère pas à s'y donner sans réserve en un temps plus favorable et par des voies plus faciles que celles qu'on a actuellement, et qu'on peut prendre. Quand vous trouvez cette âme déterminée à

l'exécution vous pouvez en sûreté agir vigoureusement sur un si bon fond, en leur apprenant d'aller sans cesse à Dieu, sans se permettre d'intervalles pendant lesquels on perd ordinairement en quelques moments ce qu'on a acquis avec beaucoup de peine et de temps. Vous me demanderez peut-être quels sont ces intervalles dans les personnes qui paraissent renoncer à tout ce qui n'est pas Dieu ? C'est entre plusieurs autres sujets, certaines occasions journalières de contradictions et d'objections où l'on a coutume de se défendre, de murmurer, de se plaindre, de raisonner, en *cherchant à se justifier :* c'est en ce qui regarde les autres, prendre part pour ou contre ; c'est être perpétuellement *occupée de soi-même*, et des réflexions que le respect humain, l'orgueil, l'amour-propre inspirent ; c'est de s'accorder de vaines joies, d'*inutiles satisfactions*. On ne peut dire combien en tout cela le cœur est dissipé et comme énervé, et l'agitation, le trouble, l'inquiétude où il reste. Une chose encore bien capable de nous éloigner de Dieu, c'est de se laisser aller à l'excès de la douleur dans les occasions d'afflictions et de pertes, puisque les âmes qui aspirent à la vraie perfection doivent être tellement abandonnées à la volonté de Dieu, qu'en toute rencontre, quelque pénible qu'elle soit, le *Fiat* soit toujours la première et la principale réponse de leur cœur à ce qu'il fait et permet, loin d'acquiescer aux sentiments de la nature.

Ce que je dis ici regarde la disposition où doivent être les personnes qui veulent sincèrement travailler à leur perfection, je la crois nécessaire et la supérieure doit les éclairer sur cela, mais non pas les reprendre sur chaque faute qu'elles en commettent. Son étude doit être de les porter à Dieu par le détachement d'elles-mêmes et de toutes créatures, excitant surtout en leur âme le *désir de son union et de sa jouissance* leur faisant par là estimer leur état, qui, en les séparant du monde, leur donne Jésus-Christ pour l'unique objet de leur amour.

Quant à la reddition de compte, la supérieure doit faire en sorte que chacune y trouve la consolation qu'elle en doit attendre et qu'en l'humble aveu de ses faiblesses et infidélités, elle soit fortifiée à s'en corriger par la douceur et la charité dont on use envers elle. Il ne faut jamais leur montrer de défiance, mais tâcher de les excuser elles-mêmes des fautes ou défauts dont on doit les reprendre. Car il vaut beaucoup mieux gagner que convaincre, encourager que confondre des âmes qui ne sont point esclaves sous la loi, mais « libres et affranchies, constituées sous la grâce de Dieu » et dont les

liens sont comme ceux de l'amour. C'est ce qu'on ne peut trop inculquer, surtout aux âmes timides, craintives, abattues sous le poids de leurs misères et faiblesses, leur faisant comprendre que rien n'est plus propre à faire goûter combien le Seigneur est doux et plein de miséricorde, qu'un retour vers lui plein de confiance en ses bontés, motif puissant pour porter les âmes à Dieu, et qui, je le répète encore, ne peut être exagéré auprès de celles qui craignent plus qu'elles n'espèrent. Mais il faut bien prendre garde à ne point hésiter, en ce qu'on leur dit pour les rassurer, et pour cela, il faut être soi-même bien affermie dans une humble et amoureuse confiance en Dieu. Il le faut avouer, rien ne fait tant de tort à la direction que ces terreurs par lesquelles on effraie les âmes, et ces moyens outrés qu'on leur propose, sans considérer que la différence des naturels et des esprits, met plus ou moins de difficultés dans la pratique des vertus. Il faut faciliter et non pas rebuter; et si c'est ne se mettre guère en peine du succès, que de faire une correction ou une morale dure, sèche et débitée sans pause, comptant que c'est assez de confondre et de réduire à ne pouvoir répliquer. Ce n'est pas savoir que le plus essentiel devoir des supérieures à l'égard des inférieures est, à l'imitation du Bon Pasteur, non seulement de leur adoucir le joug du Seigneur, mais de les porter lorsqu'elles succombent sous ce joug, de les relever, de les fortifier, de les guérir, de les ramener et rapporter sur ses épaules lorsqu'elles s'égarent et ne rien épargner pour les remettre en bon chemin.

Il faut sonder la bonne volonté et dire à ces malades spirituels : voulez-vous être guéris? Mais quand on est assuré de la bonne volonté et de la droiture, quelque défaillante que soit la personne, il faut tout espérer. Ce bon fonds, tôt ou tard produira son fruit et donnera de la consolation à celle qui l'a cultivé. Il ne faut jamais se rebuter des oppositions qu'elles semblent d'abord mettre à la grâce, des difficultés à se vaincre, non plus que d'un naturel opposé à l'assujétissement et au renoncement à soi-même. Apprenez-leur à mépriser tous ces sentiments de la nature corrompue, à négliger les raisonnements que l'amour-propre fournit toujours, à les laisser tomber, de même que les répugnances, comme si elles ne les sentaient pas; montrez-leur que c'est ce qui les tient dans une alternative de bien et de mal très dangereuse; faites-leur comprendte que les tentations, dégoûts, insensibilités et amertumes intérieures ne sont point contraires à la perfection, et que c'est le temps de marquer à Dieu la fermeté dans son amour. Il faut les convaincre

que le goût de Dieu n'est pas Dieu, parce que le Royaume de Dieu n'est ni viande, ni breuvage, et par conséquent rien de ce qui peut se goûter sensiblement, mais bien la paix et la joie du Saint-Esprit, paix qui surpasse tous les sentiments que la nature inspire et qui s'établit malgré les agitations de la partie inférieure. Faites-leur regarder la souffrance et les peines dans la volonté de Dieu, et bientôt elles apprendront à les estimer, à les aimer et à les goûter.

Mais, ma chère Mère, je ne prétends pas que tout ce que je viens de dire soit règle générale ; je sais qu'il y a des inférieures de divers caractères, entre autres il y en a qui croient se suffire à elles-mêmes, qui n'ont ni droiture, ni simplicité avec leur supérieure, qui négligent les avantages que leur vœu d'obéissance a attachés à cette humble dépendance ; c'est d'elles dont il est écrit : « Ils marchent dans les voies qu'ils ont inventées, en danger de se perdre après s'être longtemps fatigués ». J'avoue qu'elles sont dignes de compassion, et peu dignes qu'on se donne de la peine pour elles, parce qu'elle serait inutile. Ainsi il ne faut pas s'y amuser. Toutes remplies d'elles-mêmes, elles répondent à leurs pensées, et non pas à ce que vous leur dites, et ne laissent aucun endroit pour entrer dans leur cœur, ni pour appliquer le remède à leur mal. Cependant sans s'inquiéter de ces âmes-là, il faut beaucoup prier pour elles, car elles sont plus à Dieu qu'à nous. Il faut procurer le règne de Dieu dans les âmes sans l'interrompre en nous, y travailler avec zèle par l'observance des règles, mais zèle modéré, car cette vertu est toujours un peu mêlée de passion ; surtout qu'il ne soit jamais fondé sur des rapports. Il ne faut même jamais les écouter et ne pas croire à tout esprit. Il faut procurer la gloire de Dieu, l'accomplissement de sa volonté par la douceur et la charité, tout pour lui et non pour nous.

De tout ceci il est aisé de conclure que le discernement des esprits et la disposition pour un bon et salutaire gouvernement est en Dieu et non en nous. C'est par notre abandon à lui, notre union, notre adhérence, que nous y puisons les lumières, paroles, industries, vertus, le courage et les forces nécessaires à la conduite d'une communauté pour la paix et le salut des unes et des autres. Vous voyez avec quelle franchise je vous fais part des vues que Dieu me donne ; usez de retour et me communiquez les vôtres pour la gloire de Celui dans lequel je suis etc...

Lettres au P. Milley

I

Dans les pages précédentes la Mère de Siry, par l'intermédiaire du P. Milley, faisait part de ses expériences aux âmes engagées sur la voie de l'abandon. Elle ne s'adresse ici qu'à son directeur, et dans sa confiance nous pouvons suivre les vicissitudes de son évolution personnelle. Autrefois le travail de dénudation la torturait parce que son regard était fixé sur la pauvreté et l'affreux dénuement de son état. Mais elle ne s'arrête plus à considérer ce qui se passe dans la partie inférieure.

Mon Révérend Père,

Il y a six semaines que j'eus l'honneur de vous écrire fort simplement sur mes dispositions intérieures et comme malgré les agitations si diverses de la partie inférieure, le fond de l'âme ou la partie supérieure est toujours uniforme dans ses opérations et demeure dans un anéantissement, dont l'abîme ne peut jamais être sondé, tout me devient à cet effet également propre et je vois en tout continuellement, une conduite de la Providence sur moi et à mon égard, qui est admirable.

Il me semble que tout périt et qu'à chaque moment tout m'échappe pour faire place à ce grand Dieu. Chaque jour depuis quelque temps, il s'opère dans l'intime de mon âme, un si grand changement par rapport aux créatures et je sens par manière de dire un si grand soulagement de mes efforts que je n'ose plus même y faire la plus légère attention, de crainte d'en dérober quelque chose à Dieu et que par là, attirant la jalousie qu'Il a de sa propre gloire dans son œuvre, Il ne me laisse à moi-même.

Il n'y a plus, ainsi que je vous l'ai dit, ni lieu ni temps, ni occasion qui puisse faire une différence considérable à ma disposition et à cette simple adhérence où l'abandon total affermit, Autrefois je disais que je n'agissais plus que par la foi obscure ; à présent tout est tellement imperceptible que je n'aperçois ni foi, ni aucun motif ; en vain même je chercherais ma volonté. Telle que je suis je me laisse entre les mains de mon Dieu. Autrefois je disais que la pauvreté, le dénûment de cet état me paraissait si affreux que la seule vue me me mettait à la torture ; aujourd'hui je ne me donne pas le temps d'en faire le discernement, je ne sais si je suis pauvre ou riche, dans l'abondance ou dans la disette et je puis dire même que je ne sais pas de quelle manière je subsiste. Naturellement je sens naître en

moi des craintes, des désirs, des tristesses, des abattements ; mais sans en examiner la cause, ni les effets, je passe sur tout et ne m'arrète à rien, mais d'une manière si simple et si peu sensible que ce n'est qu'un pur acquiescement à Dieu qui est un tout imperceptible aux sens. Je ne cherche pas non plus à m'assurer si dans cette disposition je reçois des lumière ; elles n'aboutissent qu'à me faire voir devant Dieu le néant de toutes choses, et sans autres connaissances distinctes, elles me sont une conviction de ce que Dieu est, qui passe tout ce qu'on peut dire Oh ! qu'après cela le joug de la supériorité est insupportable ! Si du moins, avant que de mourir, on pouvait espérer quelques années de solitude pour prévenir son éternité. Mais plutôt, si Dieu au milieu de tant de distractions, nous en faisait trouver une en lui, et qu'Il nous y établit indépendamment de tout ce qui nous y paraît opposé, ne serait-ce pas là la vraie béatitude ? Il me semble que rien ne me devrait être plus facile si j'étais fidèle parce que je suis tous les jours plus convaincue, par une expérience réelle, que Dieu ne demande de moi pour me faire réussir que de me tenir simplement et constamment attentive à lui. Tout ce que je fais de mal ne vient que de ce que je veux trop agir par moi-même, en me servant de ma propre industrie : je vois avec confusion que pour peu que je veuille prendre des mesures, avoir des prévoyances, faire des projets, tout est renversé, et je ne fais rien moins que ce que je prétendais. Aussi, je vous l'avoue, je me rends insupportable à ne pouvoir soutenir les avis et les moyens qu'on me suggère par prudence humaine. Je ne m'aperçois que trop que l'orgueil et l'amour-propre prétendent se prévaloir de la dépendance où Dieu me tient, par cette tendance à rejeter avec hauteur et suffisance tout ce qui, venant de la prudence humaine, me paraît par cet endroit fort au-dessous de mes lumières. Jugez par là, mon Révérend Père, combien je suis éloignée de la perfection qu'exigerait la voie où Dieu me fait marcher et le besoin que j'ai de vos prières.

2

La lettre qui suit est prise d'un petit recueil de la Visitation de Marseille. Elle ne se trouve pas dans les autres recueils. Aurait-elle été écartée par un copiste à raison des particularités qu'elle décrit, crainte de rabaisser la vénérée Mère en la montrant sujette aux faiblesses et misères d'une âme unie à un corps ? Ce serait à grand tort ; modèle de l'abandon, la Mère de Siry reste au-dessus des craintes, des impressions décourageantes, elle les ignore. Son mal se rengrège si elle veut se regarder.

Mon Révérend Père,

Après avoir passé une partie de la nuit dans les craintes qui me sont ordinaires depuis un certain temps que vous savez, lorsqu'il fait du tonnerre, j'ai été convaincue que les grandes appréhensions d'être surprise de la mort étaient en moi l'effet de quelque attache, et comme le divin amour fait en moi de continuelles séparations de tout ce qui n'est pas lui lorsque je disais en moi-même : « Dieu par sa grâce m'a fait mourir à tous désirs et prévoyances sur mon avenir », Il me fit alors ce reproche intérieur : « Peux-tu compter sur la mort de tes désirs pour un avenir éloigné que tu ne vois qu'en idée puisque tu t'occupes avec inquiétude du présent qui t'afflige... » Ce reproche m'a jetée dans la confusion, mais la lumière de ce que je devais faire me fut donnée au même moment, qui est de ne rien faire et de m'abandonner sans retour sur moi-même. S'il m'était permis de me regarder, je me verrais dans les moments de terreur comme un objet d'exécration à la divine justice ; il ne m'est pas possible de me rassurer comme autrefois sur une médaille, un chapelet et chose semblable, ni même par des actes de contrition, de foi et d'espérance, ni des vœux ; enfin je ne puis m'aider en aucune manière ; mais demeurant dans ma peine, mon tourment se rengrège à mesure que je veux me remuer ou regarder. Je dois encore vous dire, mon très Révérend Père, que Notre-Seigneur me corrige d'une manière nouvelle, et je comprends que c'est pour m'en ôter le soin et ne me laisser aucune occupation que sa jouissance ; partout où je suis contre sa volonté, j'éprouve à l'intérieur de l'agitation et du trouble, jusqu'à ce que je m'en retire. Tout ce en quoi je puis trouver quelque plaisir, même nécessaire, comme de manger ou dormir, ou quelque récréation que ce soit, une certaine amertume intérieure ne manque pas de prévenir l'esprit et le cœur comme pour y servir de correctif sans que j'en puisse découvrir autre cause.

Mais, mon Révérend Père, que dois-je penser de moi ? Je ne vous parle que de mes dispositions, et vous, au contraire, ne pouvez plus parler des vôtres, m'en ferais-je une confusion, une joie ? Nullement depuis que je ne compte rien avoir de moi-même, je puis parler de ce qui me regarde comme je ferais de quelque autre, et il est si réel que rien ne m'en appartient, que si je voulais suivre quelques règles ou méthodes pour en parler, je ne trouverais qu'une contradiction qui ne me laisserait aucun terme pour m'expliquer. Vous savez, mon Révérend Père, combien cela est vrai, et si dans

l'état d'abandon, on ne parle pas un langage tout autre, sans toutefois qu'il soit besoin de l'apprendre par des règles ; c'est le ravissement de saint Paul, où l'on comprend ce que l'œil n'a jamais vu, ni l'oreille entendu, et que toutes les autres études ne pourraient jamais faire comprendre. On ne sait si c'est avec le corps ou sans le corps, si l'on subsiste ou non. C'est en ce sens que l'on peut parler de soi. et que saint Paul disait : Je pourrais me glorifier en parlant d'un tel homme, et sans être imprudent, car je dirais la vérité. Dès qu'une âme ne retient plus rien d'elle-même propriétairement, elle n'est plus sujette à être superbe, à suborner les dons de Dieu par l'amour-propre, elle parle dans la vérité. Pourquoi donc, mon Révérend Père, vous ferez-vous une peine de parler de cet homme que vous ne connaissez plus qu'en Jésus-Christ. Cet homme qui, par l'abandon, est retourné dans cet état d'innocence par lequel nous sommes faits semblables aux petits enfants dont Jésus-Christ a dit : « Quiconque reçoit un de ces petits en mon nom, c'est moi qu'il reçoit, et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé ». C'est ainsi, mon Révérend Père, que parlant de vous, vous n'en point, mais de celui dans lequel étant passé, il vous a fait une même chose avec lui. Aussi ne puis-je vous voir autrement, ni ailleurs que perdu dans cette divine immensité. C'est là uniquement que vous m'êtes et où je suis tout ce qu'il plaît à notre souverain.

3

« Dans l'abandon on parle une langue nouvelle... » le lecteur notera ici un exemple de ce vocabulaire. « *Etat d'insensibilité ?* ». La mère ne peut pas vouloir dire, dans le sens courant du mot, qu'elle ne souffrira pas d'un coup de bistouri .. ? Insensible, elle l'est parce qu'elle s'est mise au-dessus de tout le sensible, c'est-à-dire de tout *ce qu'on peut percevoir distinctement*. Elle se maintient en Dieu. Dieu ne peut être dans le sensible. Comment comprendre l'être infini quand on ne se comprend pas soi-même? Il ne peut y avoir de proportion du rien au tout. Elle est devenue étrangère à elle-même et elle exalte la connaissance négative, les ténèbres obscures d'où jaillit la lumière. Ainsi elle nous dirige vers les sommets ou vers les profondeurs de la psychologie surhumaine et de la métaphysique.

Mon Révérend Père,

Je suis maintenant dans un état d'insensibilité tel, que je ne vois, ne sens et ne goûte plus rien à la manière ordinaire ; je suis à l'égard de moi-même, sur tout ce dont je voudrais m'assurer, comme celui qui court après son ombre, parce que ce moi n'est plus

mien et ne peut plus rien recevoir de ce qui vient de ma part ; je suis étrangère à moi-même depuis qu'une puissance souveraine s'en est emparée. O ténèbres admirables, qui nous cachent tout en un sens, et nous découvrent tout dans un autre! O étouffement de lumière, qui ne laisse voir et apercevoir que ce qui ne peut tomber sous les sens! Que chacun s'efforce de voir, de comprendre, de goûter, pour moi je ne trouve de goût, de suavité, de plaisir et de bonheur, qu'à ne voir, ne sentir, et ne goûter rien, étant abimée, absorbée dans mon centre, retournée dans mon néant, et perdue dans cet Etre suprême, Etre incréé, Etre immuable, Etre sans commencement et sans fin, qui n'a point de circonférence, qui a son centre partout, Etre qui me comprend et que je ne puis comprendre. Hélas comment le comprendrai-je, cet Etre souverain, ineffable, infini, puisque je ne puis me comprendre moi-même ? Mais que comprendrai-je en me comprenant, moi qui suis comme n'étant point ? Moi qui ne suis, comme toutes les créatures, qu'une figure, une ombre, une fumée qui se dissipe La créature ne peut ni se comprendre, ni se définir, parce qu'elle n'est pas, et Dieu ne peut être compris, parce qu'Il est seul celui qui est. Dieu est réellement tout et la créature n'est rien. Quelle proportion peut-il y avoir du rien au tout ? Si l'on en demeurait à ce principe, l'occupation de Dieu ne serait pas difficile. Il faut donc conclure qu'Il ne peut être trouvé en tout ce qui est sensible, et que pour le chercher efficacement, il faut premièrement se perdre soi-même. C'est ce qu'Isaïe exprime admirablement : « Toutes les nations, dit-il, sont devant Lui comme n'étant pas ; Il les regarde comme un vide et un néant, à qui ferez-vous donc ressembler votre Dieu ? quelle image en trouverez-vous ? »

Pourquoi les Israëlites étaient-ils si portés à l'idolâtrie ? C'est qu'ils voulaient voir et comprendre Dieu. De là, ils se portaient à l'abomination des idoles de pierre, de bois, de métal quoique Moïse leur eût dit : « Souvenez-vous que vous n'avez vu aucune figure, ni ressemblance, lorsque Dieu vous parla à Horeb du milieu des flammes de feu » Tout cela est une preuve, sans réplique, que rien de créé, rien de ce que nos faibles esprits peuvent se figurer, ne peut nous faire trouver Dieu ; nous ne pouvons l'atteindre, ni nous unir à Lui en esprit et en vérité, que par la Foi et non par le moyen des sens ni de tout ce qui peut cesser d'être. Loin qu'ils puissent nous servir de moyen pour le voir et le trouver, ils y font un empêchement, aussi Dieu dit à Moïse : « Nul homme ne me

verra sans mourir ». Eh ! bien, mon Dieu, ne faut-il que perdre l'usage des sens et cette vie sensible pour vous voir et entrer dans cette jouissance essentielle ; retirez à vous, Seigneur, ce qui est de vous, et laissez retourner dans le néant ce que vous en avez tiré. Aussi bien, que fait-il ? Sinon tenir l'esprit et l'amour renfermés, les empêchant de revenir à leur divin principe...

4

Les mystiques aiment à trouver dans le *Cantique* ce qu'ils sont et ce qui leur manque. En appliquant le principe fondamental de l'anéantissement, la mère voit le monde composé de fantômes qui ne doivent laisser de leur passage aucune impression (à laquelle on s'arrête). La mère est d'accord avec le P. Milley qui signait le *Passant*. C'est quand on s'est complètement oublié que l'on peut suivre l'Epoux.

L'âme qui vient de trouver son bien-aimé ne veut pas le laisser aller. Mais ensuite il n'y a plus rien entre Dieu et l'âme, elle dit : « Fuyez, tirez-moi après vous ! »

En s'enquérant du genre d'étude *applicante* qui a occupé le Père, la M. de Siry donne la date approximative de cette lettre. Elle répond à une lettre datée de Nîmes 30 avril 1710 (1).

Mon Révérend Père,

L'idée que vous me faites du monde est bien juste, et toute propre à en faire comprendre le néant et la figure qui passe car, en effet, il n'est composé que de fantômes qui disparaissent, c'est depuis quelque temps l'idée que je me fais de toutes créatures, celles mêmes avec lesquelles je suis plus familière. De là vient qu'il ne me reste rien des impressions qu'elles ont coutume de faire ; dans cette disposition il n'y a plus de mesure à garder, Dieu nous décharge de toute prévoyance. Il veut que nous vivions sans souci, au jour la journée, dans la liberté de ses enfants, qui se sont oubliés et qui ignorent ce qu'ils sont.

A ce sujet, mon Révérend Père, il faut que je vous dise une remarque que j'ai faite dans le Cantique des cantiques qui m'a pénétrée, et de plus en plus convaincue que l'oubli de nous-mêmes est la perfection, ou autrement l'abandon total au Seigneur. L'épouse faisait de grandes instances à son Bien-Aimé, pour qu'il lui apprît où il menait paître son troupeau, et où il se reposait au Midi, de peur, ajoute-t-elle, que je m'égare en suivant les troupeaux de vos compagnons. L'Epoux lui répond : « Si vous ne vous

(1) *Le Courant Mystique*, L'abandon dans les lettres du P. Milley, p. 289.

connaissez pas, oh ! la belle d'entre les femmes ! Sortez et suivez les traces des troupeaux, et menez paître vos chevreaux près les terres des Pasteurs ». Que veut dire cela ? Sinon que dès le moment que l'on s'est oublié, que l'on ne se connaît plus, on n'a aussi plus rien à craindre. Tout est pour l'âme qui ne vit qu'en Dieu, Dieu même. Si vous ne vous connaissez plus, n'appréhendez rien, sortez hardiment, ne regardez plus à quelle peine vous êtes exposée, car ne vous connaissant plus, c'est tout un.

J'ai fait encore une remarque : L'Epouse, dans les ardeurs de son amour, proteste qu'ayant trouvé son Bien-Aimé, elle ne le laissera point aller ; mais dans la perfection de ce même amour, c'est-à-dire lorsqu'elle ne l'aime plus que pour Lui-même, elle l'invite au contraire à retourner chez lui, à s'enfuir sur les Collines éternelles. Tant que nous regardons ce qui nous environne, et le corps même, comme un obstacle invincible à l'âme pour s'unir à Dieu, nous le conjurons avec inquiétude de venir à nous ; mais quand une fois désabusée et convaincue que rien ne peut être entre Dieu et l'âme, si elle même ne le veut, hors le péché, dont elle évite jusqu'à l'ombre, alors étant devenue inséparable du Bien-Aimé, il n'est point de temps ni d'occasion, ni de lieu, où elle ne puisse lui dire : « Fuyez, mon Bien-Aimé, loin du bruit et du tumulte, tirez-moi après vous, et je courrai à l'odeur de vos parfums ».

Permettez, mon Révérend Père, de vous demander quelle est cette étude appliquante qui vous a si fort épuisé ? Eh ! mon Dieu ! en cela, oublierez-vous de mettre en usage l'abandon ? Je vous dis la-dessus ce que j'ai dit ces jours-ci au Révérend Père B. qui me disait qu'il fallait aller à l'aveugle pour soi-même et avoir des yeux pour les autres. « Si cela est, répondis-je, et s'il faut cesser d'agir par amour, dans l'abandon, en conduisant les âmes, il n'y a pas de doute qu'il ne soit permis de quitter la direction » ; et je pense qu'il en est de même de l'étude, car que pourrait-on apprendre par cette étude qui pût dédommager de l'abandon ? O Dieu ! la dure nécessité, si c'en est une, d'être obligé de s'occuper autrement que de l'union avec Dieu par l'abandon, et de s'en tirer pour suivre des méthodes et apprendre des secrets et des sciences qui lui sont inférieures.

J'aurai l'honneur de vous écrire plus amplement,

5

« Je ne puis plus me tenir de parler... » Quoi donc ? Le père a déjà reçu tant de confidences... et elle va répéter qu'elle est incapable de s'exprimer ! C'est qu'il s'est produit en elle un grand changement. Jusque-là, le progrès était continu, imperceptible. Mais elle a reçu un coup soudain, semblable à celui qui, des années auparavant, l'a terrassée. Elle est bouleverée par une irruption irrésistible. Elle ne peut pas garder le silence... Elle voudrait laisser les « inondations divines » se répandre. Elle voudrait ? non pas ! l'Esprit qui l'envahit veut se manifester par elle. Nous avons là un exemple de ce don surhumain de faire sentir quelque chose de la transformation ineffable, dans l'abondance des comparaisons, l'usage de négations corrigées par des qualificatifs contraires : Défaillance si douce et si suave... défaillance sans faiblesse... cessation sans violence... consentement non distinct de l'anéantissement ».

Mon Révérend Père,

Je ne puis plus me tenir de vous parler de l'abandon, il me semble que tout ce que j'ai compris jusqu'à présent de la grâce de cet état n'est rien à l'égard de l'expérience que Dieu m'en a fait faire, dirai-je par une vue, connaissance, lumière ? Non, dirai-je par sentiment ? Encore moins ; dirai-je distinctement ? Point du tout ; dirai-je par impression ? C'est quelque chose d'encore moins sensible, de plus imperceptible, de moins palpable, de plus mince, mais c'est la suavité même qui absorbe sans obscurité, qui éclaire sans éblouir, qui rassasie sans goût des sens. Je crois que c'est Dieu même qui met dans l'effet d'une opération où les sens n'ont nulle part, où la créature n'entre pour rien, et même où tout ce qui est d'elle est anéanti.

Mais comment est-ce que cela se fait ? Je n'en sais rien, c'est un secret du pur amour que je n'ose pénétrer. J'entends à la manière ordinaire, c'est-à-dire par raisonnement, car au reste tout est manifeste à l'âme que Dieu en favorise, elle est comme liée sans contrainte, prise de toutes parts sans gêne. O mon Dieu ! Comme il n'appartient qu'à vous de faire de semblables grâces, aussi pourriez-vous seul les faire comprendre. Ce que j'en puis dire, c'est que ce n'est rien de ce qui se peut exprimer. C'est Dieu même qui se rend présent à l'âme, qu'Il vide et dénue de tout, non par violence, mais par attrait, qui ne lui laisse rien à faire qu'à laisser Dieu opérer par sa seule présence, recevoir, aimer et demeurer en silence devant

Lui. Dieu ne demande qu'un consentement actuel qui n'interrompe point son œuvre en l'âme, œuvre qui s'opère sans action, sans mouvement, sans effort, mais par un seul aspect, comme le soleil par sa lumière dissipe les ténèbres et fond la glace, ainsi Il éclaire et échauffe de son amour l'âme qu'il trouve disposée à le recevoir, mais combien efficacement et suavement s'opèrent ces grands effets de sa toute puissante bonté! En un instant, indépendamment des temps, des lieux, des occasions et sans que l'on puisse reconnaître ce qu'Il ait fait servir à cela, rien qui dépende de l'âme même qui reçoit ces faveurs. Le dessein de Dieu dans cette conduite est que l'âme, ignorant d'où elle peut mériter une effusion de grâces, s'attache uniquement à sa présence en elle et à demeurer perdue en Lui, sans distinction de tout ce qu'il y veut faire et opérer; et là, recevoir à pur et à plein les divines inondations dont l'un des effets est de ne plus rien désirer pour elle-même, car toutes choses ajoutées à ce dont elle jouit, n'est plus rien, ni à son goût, ni dans son estime, et elle ne daigne pas le regarder. Ainsi à tout autre égard qu'à celui de Dieu seul, l'âme demeure dans la défaillance si douce et si suave qu'on ne s'en aperçoit aucunement, c'est une défaillance sans faiblesse, c'est une cessation sans violence, bien différente de celle qui se fait par effort de suspension, mais par un anéantissement où il n'est requis qu'un consentement non distinct de l'anéantissement, et qui consiste plus à laisser faire Dieu sans s'occuper de son œuvre, qu'à vouloir agir avec Lui, comme s'appartenant soi-même, ce qui est cause souvent que Dieu se retire avec ses grâces voyant l'amour-propre d'une âme qui s'attache ainsi à elle-même, préférant son action propre à celle de la souveraine Bonté.

Oh! que ne perdent-elles pas, celles qui se regardent toujours distinctement de Dieu, ou même avec Dieu et doutent qu'il puisse faire faire quelque chose en elles, si elles n'y coopèrent par leur propre et naturelle industrie. Le consentement dans l'anéantissement est infiniment plus efficace dans son inaction que l'usage de tout autre moyen que l'on puisse imaginer. O Dieu! que ne puis-je l'insinuer comme je le comprends, surtout depuis la dernière grâce dont je parle; elle a été toute semblable à la première, lorsque Dieu par un effet de sa miséricorde me retira de l'état malheureux, où m'avaient réduite mes résistances, et me fit entrer dans l'abandon, au moment même où sa justice ne pouvait plus différer de me punir.

Je remarque encore une grâce qu'Il m'a faite plusieurs fois :

lorsque je voulais réfléchir par retour sur moi-même, je le priais ardemment de me faire réussir les choses soit intérieures, soit extérieures, suivant mes desseins et mes industries, ce grand Dieu rejetait mes vœux et renversait mes projets. Hélas ! n'étais-je donc pas bien aveugle de vouloir ce que Dieu ne voulait pas me donner, et de m'inquiéter dans la pensée qu'il ne me restait qu'à souffrir sans ressource ni consolation, puisqu'il ne me le refusait que pour me faire infiniment plus de bien, me mettant en état de ne vouloir que Lui. C'est à présent la disposition où je me trouve, grâce à sa bonté, et malgré les dispositions de mon amour-propre, détérminément je ne veux plus que Dieu en tout. Je ne cherche pas à appuyer cette détermination de ma volonté sur le sensible, je n'en examine pas non plus le principe, je lui abandonne tout. Je laisse passer ce qui est passé, je ne prévois pas ce qui est à venir, je ne m'attache point à tout ce qui est créé. Mais à quoi je m'attache, à quoi j'aspire, ce que je cherche, ce que je veux, ce que j'aime, c'est Dieu, pour lequel seul je veux vivre et mourir. Je ne regarde pas ce qu'il m'en doit coûter, parce que n'étant plus rien à moi-même, je crois assurément que Dieu s'est rendu propriétaire. Ce n'est pas qu'ignorant ce qu'il lui plaira d'en faire, je puisse calmer mes craintes, si j'essayais autrement de les dissiper que par l'abandon et l'anéantissement. Car encore que dans les occasions longues et fréquentes, il ne me reste que l'obscurité de la Foi, sans que je puisse m'appuyer sur quoi que ce soit, je ne crois pas qu'il me soit permis de chercher d'autre évidence, je regarde tout ce en quoi je pourrais me reposer, hors de cette pure et obscure foi, comme je regarderais des superstitions diaboliques, ainsi je ne me détourne plus de mon Dieu, pour aucun raisonnement réfléchi sur ce qui se passe en moi, quelque opposition que je sente à cette mort et extinction totale. Et n'est-il pas raisonnable que tout cède à la plénitude de Dieu, qui doit remplir le vide !

Je me recommande, mon Révérend Père, à vos Saints Sacrifices, afin que je ne sois pas comme les aigles qui semblent par l'élévation de leur vol, vouloir avec rapidité aller se perdre dans le soleil et un moment après, descendent sur la terre pour s'y nourrir de quelque infecte corruption ; je suis par intervalle et par lumière élevée aux plus hautes connaissances, puis je retombe dans la bassesse des plus grossières imperfections ; aussi je crie à mon Dieu, par un langage que Lui seul peut entendre. C'est un amen qu'il n'appartient qu'à Lui seul d'enseigner.

6

La règle « ne pas prendre les moyens pour la fin » appliquée à la direction. La mère découvre les ruses de l'amour-propre qui vicient les relations de dirigée à directeur.

Quant à elle, sa conscience ne lui reproche pas le profit qu'elle reçoit de la direction du Père. Cependant vers la fin de sa vie le Père devait laisser la correspondance prendre fin. Il jugeait sans doute que la Mère Générale de l'Abandon profiterait davantage par le mérite d'un entier détachement.

Mon Révérend Père,

Il y a si peu de temps que j'ai eu l'honneur de vous écrire, mon Révérend Père, que je craindrais me rendre importune si vous ne m'en inspiriez la confiance en m'ordonnant de vous mander le bon effet de ce que vous avez eu la bonté de m'écrire ; mais en pouvez-vous douter ? Et que serait-ce de moi à présent, si vous ne m'aviez soutenue ? Aussi ai-je trouvé dans le détail que vous me faites des grâces que j'ai reçues de la divine bonté, que celle-là y devrait être au premier rang, en y ajoutant cette circonstance que j'ai toujours reçu ce secours avec tant de dégagement et un attachement si entièrement selon Dieu, qu'il ne m'a jamais causé la moindre peine. Aussi ai je été très éloignée de chercher un autre secours, je vous assure que je n'ai jamais rien à dire à qui que ce soit, fût-il un saint ou un ange. En effet quand on a une fois trouvé ce qui convient, il faut s'en tenir là ; à quoi sert cette multiplicité de directeurs ? Je dis cela à l'occasion de la personne que vous me mandez, qui a pris un nouvel attachement. Tout ce qu'elle m'en écrit elle-même est si déraisonnable, que je ne feindrai pas de lui répondre qu'elle veut reculer dans la voie parfaite, où vous la conduisiez, qu'elle ne peut que s'embrouiller dans les différents avis ; enfin qu'il n'y a point de mesures à garder, ou qu'elle doit rompre toute direction avec votre révérence, ou qu'il faut absolument quitter cet autre directeur ; voyez, mon Père, tous les rebuts apparents de ce directeur ne sont au fond qu'un amusement, et la pénitente doit bien sentir ce que c'est de l'huile jetée sur le feu. Que veut-elle savoir après ce qu'elle a appris de votre Révérence ? A quoi bon tant de méthodes et de paroles où il ne s'agit que de pratiquer la vertu connue ? Oh ! que c'est se tromper grossièrement, quand une fois on a trouvé Dieu par l'abandon, de croire que l'on puisse légitimement s'amuser et se plaire en de pareilles satisfactions. C'est pour-

quoi, mon Père, je vous supplie par l'intérêt que je prends à sa sanctification, que votre désintéressement et la défiance que vous avez de vous-même, par rapport à la direction, ne vous fasse pas tolérer ces faiblesses, qui seront mieux nommées légèretés. Qu'a-t-elle fait de ce courage de lion, que vous-même lui trouviez au commencement pour se retrancher tout, et entreprendre avec générosité tout ce qu'elle voyait être du bon plaisir divin? Mais voilà l'effet des attachements, ils prennent la place des vertus que la grâce inspire et réduisent une pauvre âme à la bassesse, à l'aveuglement et à la misère. J'ai déjà vu dans d'autres personnes tout ce que je viens de dire, ne se vérifier que trop, et ces exemples pitoyables m'excitent à m'étendre sur ce sujet dans mes écrits. Je lui en enverrai quelques-uns, permettez que je vous les adresse, afin de voir s'ils lui conviennent.

Je reviens à l'article sur lequel j'ai commencé de vous répondre. Tout ce que vous me faites la grâce de me dire, me console et me rassure infiniment; mais je m'en suis expliquée : ce n'est toujours qu'en la partie supérieure de mon âme, l'inférieure ne participe nullement à cette consolation sans qu'il me soit possible ni permis d'adoucir mes peines par des moyens ou des raisonnements sinon d'avoir recours à l'abandon. Il ne m'est plus possible de me servir de l'entendement pour affermir ma foi, ni de ma mémoire pour appuyer mon espérance, encore moins de m'assurer de ma volonté pour savoir si j'aime Dieu parce que je n'ai plus rien qu'en Lui, et c'est là que j'ai tout abandonné et perdu. Il est vrai qu'à présent les privations du sensible ne me causent plus tant de peine qu'autrefois, mais elles me laissent dans un dénûment, une pauvreté si extrêmes, que je puis dire non seulement être perdue en tout et partout mais ne pouvoir même trouver une place en rien. De sorte que je travaillerais en vain de chercher d'autres remèdes à mes peines que celui de passer outre, ne m'arrêtant, sous quelque prétexte que ce soit, à raisonner sur mes sentiments imparfaits pour les changer, mais à n'en tenir compte, et autant qu'il m'est possible à ne pas m'en apercevoir. Après cela, mon Révérend Père, comment ferai-je pour ne pas être cette épouse timide? Et si Dieu veut me tenir toute ma vie dans cette disposition, puis-je faire autrement que d'y demeurer? Je dois néanmoins vous avouer que moyennant les avis que vous m'avez donnés, j'ai découvert un désir que je me cachais très subtilement, c'est un penchant à craindre sur ma vie passée, et à chercher des assurances distinctes sur mon état présent;

ce que je ne doute pas qui m'eût été très préjudiciable, puisque ces craintes, ces retours en me rapprochant de moi, m'éloignent de Dieu. Mais je me détermine enfin à mourir à ce désir, à demeurer pour jamais dans l'obscurité et l'ignorance de tout ce qui me regarde. Je vois bien que par cette pénible incertitude, je me prepare mon lit dans les ténèbres, et ma paix dans une guerre continuelle, mais j'y suis résolue, je n'opposerai plus à mes craintes que la confiance inébranlable en mon Dieu, appuyée sur ces paroles : « Encore qu'Il me tue, j'espérerai en Lui ». Votre ardeur pour la croix, mon Révérend Père, me confond autant qu'elle me passe ; j'en ressens de très grandes appréhensions, quoique involontairement, mais je me console dans la pensée qu'aux âmes faibles l'appréhension des croix leur en est une, qui leur tient quelquefois lieu de mérite, la bonté de Dieu suppléant au reste, lorsqu'elles y sont résignées, malgré leurs répugnances. Il me semble que cette lettre, et toutes les autres que j'ai l'honneur de vous écrire, est remplie de contradictions ; mais je ne sais pas vous parler autrement, je vous dis mes faiblesses, ce que je sens naturellement, ce que je fais pour m'en tenir compte et ce que Dieu fait en moi. Voilà ce qui cause cette contradiction, en voici une autre.

La pensée de la mort fait en moi de si fortes impressions dans la crainte des jugements de Dieu, que rien n'est si difficile à soutenir ; et cependant le moindre retour à l'abandon est capable de me tranquilliser. Quant à ma destinée en ce monde tout ce qui ne peut aller plus loin que la vie présente, me parait de si peu de conséquence pour mon bonheur, que je ne puis le prendre à cœur : aussi ne ferai-je aucune démarche pour ou contre. Ainsi ce que votre Révérence me mande sur cette affaire, ne m'a fait autre impression que d'une parfaite reconnaissance sur la part que vous prenez à mes intérêts. Du reste vous savez mieux que moi que Dieu se sert indifféremment de ce qu'il lui plait pour faire réussir ses desseins, et que tout moyen lui étant égal, du moment que nous ne voulons que l'accomplissement de sa volonté, nous ne devons point faire de fond sur les conjectures ; vous me l'avez appris, et je m'y tiens tellement que je dis à Dieu, comme David, sans me faire aucun effort : « Si vous me dites : vous ne m'agréez pas, je suis prête, qu'il fasse ce qu'il voudra ».

Voilà ce que je pense sur le sujet dont il est question. C'est un sûr préservatif contre l'ambition, qu'un certain poids d'humiliation qui se fait sentir tellement, qu'on expérimente ces paroles : « Nous

avons été couverts de notre honte, parce que nous avons péché contre le Seigneur ». J'avais besoin de ce poids pour tenir dans l'anéantissement cet esprit si porté à l'élévation ; je ne sais, mon Révérend Père, si par la même raison, qui vous a porté à souhaiter d'oublier tout ce que vous avez appris par étude au sujet de l'abandon, je ne devrais pas cesser d'écrire ; mais puisque vous ne jugez pas à propos, je le ferai par lettres, comme vous me le marquez dans votre dernière. J'espère que votre Révérence me permettra de vous les adresser souvent, sans vous en faire compter de port, rien n'étant plus capable d'animer à parler de cet heureux état, que quand on sait qu'on le fait à qui nous entend, et qui sait deviner ce que je ne puis entièrement expliquer.

Jean Bremond, S. J.

S. FRANÇOIS DE SALES ET LES MYSTIQUES

III. — L'Étude approfondie (1)

2. *Les mystiques espagnols*

Le seizième siècle avait marqué l'apogée de l'influence espagnole dans tous les domaines. Il a produit nombre d'auteurs spirituels qui sont restés des classiques par la doctrine comme par la langue. Aussi eurent-ils beaucoup de vogue en dehors même de l'Espagne et ont ils contribué notablement au développement spirituel de la France au début du dix-septième siècle. L'on sait les mérites du conseiller Gautier, traducteur infatigable de ces écrits. S. François de Sales à qui l'italien était familier s'était aussi initié à la langue espagnole (2) et à défaut de traductions pouvait directement consulter les textes. Parmi ces nombreux auteurs il suffira de signaler ceux auxquels il s'est le plus intéressé.

Il mentionne plusieurs ouvrages de Diego de Estella (1524-1588) : le *Livre de la vanité du monde,* traduit et édité à Paris en 1587, traité élémentaire de la vie spirituelle qu'il a pu lire au cours de ses études, mais qui ne lui apportait rien de particulièrement nouveau, tout en confirmant certaines de ses vues. C'est ainsi que Diego écrit : « La perfection ne consiste à méditer et contempler, mais à aymer Dieu. La contemplation est œuvre de l'entendement, voye et moyen à la perfection mais à haulser notre volonté à Dieu par divine vision et amour souverain consiste la perfection » (3). Un second livre de Diego a pu avoir une influence plus importante, *Les méditations très dévotes de l'amour de Dieu,* publié en français à Paris en 1586, où Diego parle de la transformation de l'âme par l'amour (4).

(1) Cf. RAM, 1948, pp. 220-237.

(2) Dans l'Introduction générale aux Œuvres, Dom Mackey cite plusieurs fragments intéressants de littérature espagnole, avec quelques mots explicatifs en italien intercalés entre les lignes du texte.

(3) 3e p., ch 16. éd. de 1587, pp. 262v 263r.

(4) Méditation 76, « Comment l'amour tranforme l'amant en l'aymé », éd. de 1586, pp. 214r-222r.

Il n'y a pas à s'attarder sur Jean des Anges (1576-1611) dont la vogue fut grande mais assez peu méritée car de plus en plus on découvre en lui un plagiaire infatigable.

Bien que S. François de Sales ait beaucoup apprécié Louis de Grenade, la doctrine de ce dernier était trop conforme à celle de saint Thomas et à l'enseignement commun, en dehors de toute direction particulière à une école, pour qu'il y ait lieu de signaler une influence profonde sur la spiritualité du *Traité de l'amour de Dieu*. Il n'y a pas davantage à s'attarder à François d'Osuna et Luis de Léon. Nous n'insisterons pas ici sur l'influence de S. Ignace qui est à la base même de la formation spirituelle de saint François de Sales. Les œuvres de S Jean de la Croix n'ayant été publiées qu'en 1618, n'ont pu être connues sérieusement de S. François de Sales, avant l'achèvement du *Traité de l'amour de Dieu.*

En revanche il est important d'insister sur sainte Thérèse. François de Sales a eu l'occasion de connaître ses œuvres, dès 1602, lors de sa rencontre avec Madame Acarie, qui possédait la traduction de la Vie et des Œuvres de sainte Thérèse, faite par dom du Chèvre, prieur de la chartreuse de Bourg-Fontaine, près de Villers-Cotterets (5). Il en commença sérieusement la lecture en 1604. Mais parallèlement à cette lecture, la direction spirituelle de sainte Chantal, formée jusqu'alors à la vie intérieure par les Carmélites de Dijon, contribua fortement à lui faire connaître de plus en plus cette doctrine. Depuis lors il en parle souvent et s'y intéresse beaucoup, mais en gardant sa personnalité et en employant sa terminologie propre, de sorte que, malgré le fond commun, des divergences nombreuses apparaissent dans la présentation de la même doctrine. François de Sales reste l'humaniste chrétien en face de la carmélite pénitente. Tous les deux exposent la même doctrine sur l'amour de Dieu avec la conviction que leur donnent leur propre expérience et la vigueur de leur esprit mais manifestent aussi les influences divergentes qu'entraînent les différences de milieu, d'éducation de caractère, de nationalité.

Pour la terminologie mystique, spécialement étudiée par le P. de Chastonay (6), on trouve chez lui les degrés suivants : la méditation, la contemplation, suivie du ravissement, de la quiétude et enfin de l'union ou de l'extase (7). Pour sainte Thérèse, il y a d'abord l'oraison de quiétude ou de recueillement, l'union parfaite, l'extase et le mariage spirituel (8). Il est intéressant de noter à ce propos que sur

(5) Dufournet, *La jeunesse de S. François de Sales*, p. 236.
(6). *Z. f. Aszese* u. *Mystik*, I, pp. 48-53.
(7) *OEuvres*, t. IV, pp. 306-361 et V; 5-57.
(8) Cf. Jaegen, *La vie mystique*, p. 124.

deux cent soixante différentes citations dans les livres VI et VII du *Traité de l'amour de Dieu* six seulement se rapportent à sainte Thérèse, une de plus que pour Pline. Les deux d'ailleurs excellent dans la description des états mystiques et leur étude psychologique sauf que François de Sales, étant théologien, a le souci de faire une plus large et profonde part à l'exposé scientifique (9).

Malgré le fond commun, la présentation de la doctrine est donc assez divergente chez les deux auteurs. Et tout d'abord pour l'attitude à l'égard des formes de la vie spirituelle. Sainte Thérèse parle avec enthousiasme de la solitude et de la pénitence. L'esprit d'apostolat et de conquête des âmes ne prend point la forme directe de l'action. Elle envisage le monde avec pessimisme, comme celui pour lequel Notre-Seigneur n'a point prié plutôt que comme celui que le Père a aimé au point de lui donner son Fils unique ; il est celui où le mal s'est incarné et où triomphent les ennemis de Dieu. Elle en a horreur comme nous devons avoir horreur de nous-mêmes. Aussi exalte-t-elle la vie de pénitence, avec ses grandes et rudes austérités, elle parle de l'épuisement par les austérités, de macérations, de torturer terriblement son corps ; elle mentionne la discipline infligée avec une grande chaîne, le cilice extrêmement rude et plein de sang. Sans doute observe-t-elle l'équilibre, mais sa sympathie se porte vers une vie toute pénitente. Elle nous raconte aussi quelle émotion et dévotion elle avait éprouvées en voyant les moines de Notre-Dame du Secours avec leurs pieds nus et leurs manteaux de grosse laine. Elle admire surtout les pénitences, on pourrait dire les tortures, que s'infligeait Catherine de Cardone, pendant les huit années où elle resta enfermée dans sa grotte, n'ayant souvent pour nourriture que l'herbe des champs ou des racines, et s'il y avait quelque supplément, n'y recourant que tous les trois jours, prenant la discipline avec une grande chaîne, parfois durant une ou même deux heures. C'est ainsi encore qu'elle raconte avec complaisance la vie d'un groupe de jeunes filles à l'âme héroïque qui souffrent depuis deux ans et demi dans une extrême pauvreté, jeûnant souvent, mangeant peu, n'ayant que de mauvais lits et peinées plus encore de ne pouvoir encore revêtir l'habit du Carmel et craignant par dessus tout de ne pouvoir jamais avoir ce bonheur (10). Saint François de Sales est loin d'attacher une pareille importance à ces manifestations extérieures qui ruinent facilement la santé ; c'est sur d'autres principes qu'il organise la congrégation de la Visitation. Il est beaucoup moins préoccupé d'ordonner la vie loin du monde, dans la bien-

(9) Cf. J. Martin. *Die Theologie des hl. Franz von Sales*, Rottenburg. 1934.

(10) *Fondations*, ch. 28, *Obras*, éd. Silverio, p. 248, 253-256, etc.

heureuse solitude, que d'apprendre à chacun à se sanctifier dans sa vocation propre, dans la situation où la Providence l'a placé.

De là aussi la différence d'attitude à l'égard de la nature humaine. Thérèse recommande surtout l'horreur de soi-même et par suite les austérités et les pénitences, François compte surtout sur l'étincelle du Saint-Esprit dans le cœur, qu'il s'efforce de développer et de faire croître, il vise à l'harmonie et à l'épanouissement plénier de la nature sous l'influence de la grâce, dans la vie divine. Ainsi avec leur manière propre conduisent-ils l'un et l'autre à réaliser le même idéal surnaturel et à éclairer les âmes dans l'itinéraire mystique dont l'un et l'autre décrivent avec précision les phases caractéristiques.

3. *Les mystiques italiens*

On a vu plus haut (p. 237-238) que l'auteur italien qui a eu sur saint François de Sales l'influence la plus considérable est Scupoli à qui l'on doit le *Combat spirituel*. Mais cette influence s'ert exercée dans le strict domaine de l'ascétisme, confirmant la formation que le jeune François avait reçue des Jésuites. L'un de ses professeurs à Padoue, Philippe Gesualdi, avait publié, en 1591, un « *Metodo della contemplatione compunctiva, col suo officio delli quindici gradi* », suivi l'année suivante du *Metodo dell' oratione delle quarant' hore* » qui lui a sans doute servi pour établir la dévotion des Quarante Heures à Anemasse dans le Chablais. A deux reprises, il conseille le *Traité de la tribulation* et le *Catéchisme spirituel* de Buonsignore Cacciaguerra (11).

» Jamais, écrit-il, je ne fus si touché d'aucun livre que de celuy-là, en une maladie bien douloureuse que j'eus en Italie ».

D'après la tradition il aurait connu saint Philippe Néri dès 1592, et celui-ci lui aurait prédit alors son glorieux avenir (12). Les relations se multiplièrent et s'étendirent à d'autres membres de l'oratoire romain, en particulier au B. Ancina, devenu l'un de ses « plus intimes amis » (13). Mais on ne peut saisir d'influence appréciable de la spiritualité de S. Philippe sur celle de S. François dé Sales, d'autant moins que les deux saints suivent des méthodes de direction fort différentes.

Le nom de sainte Catherine de Sienne (1347-1380) revient assez souvent sous la plume du saint, le plus souvent après ceux de saint

(11) *OEuvres*, XII, pp. 393 et 344. Sur l'auteur et les péripéties invraisemblables de sa carrière, voir PONNELLE, *Saint Philippe Néri*, pp. 127 et suiv.

(12) DUFOURNEL, *La jeunesse de saint François de Sales*, p. 154.

(13) *OEuvres*, XII, p. 343.

François d'Assise, son séraphique patron, et de sainte Thérèse. Il en connaît la *Vie* aussi bien que les *Dialogues* (14). L'autre Catherine, celle de Gênes (1447 1510) n'est guère moins souvent mentionnée ; il cite une fois la *Vie* (15) mais une fois aussi le recueil *Miroir d'amour* où avec sa vie se trouvent ses dialogues spirituels et le petit traité sur le purgatoire. Il cite encore aussi, souvent, dans *l'Introduction à la vie dévote* surtout, des exemples tirés de la Vie de sainte Angèle de Foligno (16). Sainte Françoise Romaine n'est pas non plus oubliée (17), mais plus encore que ces grandes mystiques, saint François d'Assise le retient. Son nom revient souvent comme celui d'un modèle de toutes les vertus dans l'*Introduction* (18), les *Lettres* (19) et les *Entretiens* (20). La multiplicité des sources auxquelles il puise met en relief l'intensité de sa dévotion (21)

Il conseille d'ailleurs les vies de saints « qui donnent plus de lumière pour la conduite de nostre vie » (22) comme non seulement la Vie de la Bienheureuse Mère Thérèse, mais aussi celles des premiers Jésuites, de saint Charles Borromée, de saint Louis, de saint Bernard (23).

IV. — Attitude d'ensemble

Lorsqu'on essaie d'envisager d'un coup d'œil l'ensemble de l'attitude de saint François de Sales par rapport aux auteurs mystiques, on constate que cette attitude est toute de réserve et de prudence. Ce n'est guère qu'entre 1604 et 1610, date de la fondation de la Visitation qu'il s'y intéresse effectivement. Avant il ne les connaît pas, après il les mentionne seulement par exception, alors qu'il recommande toujours les auteurs ascétiques. C'est surtout sainte Thérèse qui est rappelée de 1610 à 1622 (24). On trouve quelquefois

(14) *OEuvres*, III, pp. 93, 118, 180-181, 256, 294 ; VI, 20, 140 ; VIII, 108 ; XIII, 314 ; XV, 210 ; XVII, 44 et III, p. 20, VI, 126.

(15) *OEuvres*, III, 108, 127, 362 ; VI, 140 ; XVI, 207 ; XV, 17. Edition française en 1598.

(16) *OEuvres*, III, p. 108, 193, 295, 331 ; XIII, 314 ; XIV, 52.

(17) *OEuvres*, III, 99 ; XIV, 69.

(18) *OEuvres*, III, p. 98, 107, 126, 295, 337, 345, 366.

(19) *OEuvres*, XIII, 367 ; XIV, 29, 78 ; XVIII, 61 ; XXI, 26, 179.

(20) *OEuvres*, VI, 139, 150, 218, 227.

(21) Thomas de Celano ; la *Legenda antiqua*, la *Vie*, par S. Bonaventure, Barthélémy de Pise, les Fioretti.

(22) *OEuvres*, III, p. 108.

(23) Parmi les saints dont il parle on peut citer S. Benoît, S. Bernard, S. Bonaventure, sainte Gertrude, saint Ignace de Loyola, saint François de Borgia, le B. Pierre Favre.

(24) *OEuvres*, XVI, 207-208 ; XVII, 61 ; VI, 139, 230, 232-33, 20 ; XV, 165 ; XVI, 246-247 ; après 1616 : XVII, 374 ; XIX, 361.

cité le Pseudo-Denys (25) et une fois sainte Catherine de Gênes (26). Pour les exemples, il cite surtout saint François d'Assise (27), et ensuite les deux saintes Catherine (28) Après 1610, il utilise de préférence les textes liturgiques qu'il paraît goûter plus profondément. Même pour le *Traité sur l'amour de Dieu*, tout en énumérant quelques auteurs qui ont spécialement écrit sur ce sujet : Grenade, Stella, Fonseca, Richcome, Jean de Jésus-Marie, Bellarmin, Camus, Laurent de Paris, il avoue qu'il n'a pas eu le loisir de les lire distinctement, « mais seulement par ci par là, autant qu'il estoit requis pour voir si celluy-ci pourrait encore trouver place » (29). Dans les lettres où il s'agit de cas particuliers il entoure de restrictions l'autorisation de lire ce genre de livres (30). Ce qui est plus important encore c'est que dans les livres destinés au public comme l'*Introduction* et le *Traité*, il se prononce avec sévérité sur le même sujet. Il détourne des aspirations à ces hauts sommets et recommande de demeurer plutôt dans les basses vallées. Il détourne de songer aux extases et aux suréminences, déclarant volontiers que ce sont là choses qu'il n'entend guère et recommandant avant tout la pratique des vertus. Il est facile d'ailleurs de trouver à la même époque chez d'autres des témoignages du même sentiment, une mise en garde contre l'engouement provoqué par les livres de la spiritualité néerlandaise en tant que prônant la vie suréminente, alors que les âmes imparfaites ont encore besoin de la discipline ascétique et se font illusion sur leurs vertus.

Il avait écrit dans la lettre 505 (1605-1608) :

« Quant aux extases, insensibilités, et ces unions déifiques, eslevations, transformations et semblables vertus, et qu'on estime distrac-

(25) *OEuvres*, XVII, 44, 270, 320.
(26) *OEuvres*, XV, 17.
(27) *OEuvres*, XVII, 61 ; XVIII, 362, 395 ; XIX, 123 ; XX, 212 ; XXI, 26, 179 ; — VI, 139, 150, 218, 227.
(28) C. de Sienne, *OEuvres*, XV, 210 ; XVII, 44, 340 ; XVIII, 210 ; VI, 20, 126, 140. — C. de Gênes : XV, 17 ; XVI, 207 ; VI, 140.
(29) *OEuvres*, IV, 5.
(30) *OEuvres* XIII, 161-162 : « Le livre de *La méthode de servir Dieu* [d'Alonso de Madrid] est bon mais embarrassé et difficile plus qu'il ne vous est requis. Celui du *Combat spirituel* contient tout ce qu'il dit et plus clairement et plus méthodiquement Cf. *ibid*, 334-335 : Vous pourrez utilement lire les livres de la Mère Thérèse et de sainte Catherine de Sienne, la *Méthode de servir Dieu*, l'*Abrégé de la perfection chrétienne*, la *Perle évangélique*... *La méthode*, la *Perfection*, la *Perle* sont des livres fort obscurs et qui cheminent par la cime des montagnes ; il ne s'y faut guère amuser. Lises et relises le *Combat spirituel* : ce doit estre vostre cher livre, il est clair et tout pratiquable ». XIX, 253.

tion de servir Notre-Seigneur en son humanité et membres d'icelle, et ne s'amuse plus qu'à la contemplation de l'essence divine, il les faut laisser pour les âmes rares, eslevées et qui en sont dignes. Nous ne meritons pas tel rang au service de Dieu ; il le faut servir premièrement ès bas offices avant que d'estre attirée à son cabinet ».

Il redit dans l'*Introduction* :

« Il y a certaines choses que plusieurs estiment vertus et que ne le sont aucunement, desquelles il faut que je vous die un mot : ce sont les extases ou ravissemens, les insensibilités, impassibilités, unions déifiques, eslévations, transformations, et autres belles perfections desquelles certains livres traittent, qui promettent d'eslever l'âme jusqu'à la contemplation purement intellectuelle, à l'application essentielle de l'esprit et vie supereminente. Voyés-vous, Philothée, ces perfections ne sont pas vertus ; ce sont plustost des récompenses que Dieu donne pour les vertus, ou bien encore plustost des eschantillons des félicités de la vie future, qui quelquefois sont presentés aux hommes pour leur faire désirer les pièces toutes entières qui sont là haut en Paradis. Mais pour tout cela, *il ne faut pas pretendre à telles grâces*, puisqu'elles ne sont nullement nécessaires pour bien servir et aymer Dieu, qui doit estre nostre unique prétention... Exerçons-nous simplement, humblement et dévotement aux petites vertus la conqueste desquelles Nostre Seigneur a exposée à nostre soin et travail... Laissons volontiers les suréminences aux âmes sureslevées... » (31).

Le rejet des mystiques est bien catégorique.

Il y avait en effet beaucoup d'âmes qui voulaient « brûler les les étapes » (32) et s'appliquant présomptueusement à ces exercices suréminents prétendaient d'un coup atteindre les sommets, impatientes d'être en possession de ces bienfaits dont on parlait beaucoup alors, et surtout à l'occasion de la lecture des mystiques néerlandais.

Camus écrit de son côté :

« Je n'entends parler que de perfection, disait quelquefois notre bienheureux Père, et je voy fort peu de gens qui la pratiquent. Chacun en fait une à sa mode, et c'est une vraye idée de Micas. Les uns la mettent en l'austérité des habits ; d'autres, en celle du manger ; d'autres en l'aumosne ; d'autres en la fréquentation des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie ; d'autres en l'oraison, soit vocale, soit mentale ; d'autres en certaine sorte de contemplation passive et sureminente ; d'autres, en ces graces extraordinaires que l'on appelle gratuitement données. Et tous ceux-là se trompent, pre-

(31) *OEuvres*, III, pp. 131-132.

(32) PERINELLE, *S. Fr. de Sales, Harphius et le P. Philippi*, suppl. à la *Vie spirituelle*, t. XXIX, p. 83.

nans les effets pour la cause, le ruisseau pour la source, les branches pour les racines, l'accessoire pour le principal, et souvent l'ombre pour le corps.

« Pour moy je ne sçay ni ne cognois point d'autre perfection chrestienne que d'aymer Dieu de tout son cœur, et son prochain comme soy-mesme. Toute autre perfection sans celle-ci, est une fausse perfection ; c'est un or de bas alloy, et sophystiqué, s'il ne peut souffrir cette touche...

« Ceux-là nous trompent qui nous forgent d'autres perfections, et qui nous donnent une Lia pour cette Rachel et pour ce David une statuë. Ceux qui nous allaittent d'un autre aliment nous séduisent » (33).

Saint François de Sales continue :

« Et arrive quelquefois que ceux qui pensent estre des anges ne sont pas seulement bons hommes, et qu'en leur fait il y a plus de grandeur en paroles et termes dont ils usent qu'au sentiment et en l'œuvre » (34).

« Demeurez, ma chere Fille, écrit-il à la Baronne de Chantal, en 1606, encore un peu icy en ces basses vallées, baysons encore un peu *les pieds* du Sauveur : il nous appellera quand il lui plaira, a sa sainte bouche » (35). Le même enseignement est généralisé et développé dans l'*Introduction à la vie dévote* : « Laissons volontiers les suréminences aux âmes surélevées : nous ne méritons pas un rang si haut au service de Dieu ; trop heureux serons-nous de le servir en sa cuisine, ou sa paneterie, d'estre des laquais, portefaix, garçons de chambre : c'est à luy par après si bon luy semble, de nous retirer en son cabinet et conseil privé. Ouy, Philothée, car ce Roy de gloire, souligne-t-il, ne récompense pas ses serviteurs selon la dignité des offices qu'ils exercent, mais selon l'amour et humilité avec laquelle ils les exercent » (35). D'après lui, en toutes ces vies suréminentes et tous ces phénomènes, « il y a plus de sujet d'admiration que d'imitation » (36).

(33) Camus, *L'esprit...*, partie 1, ch. 29, t. I, pp. 60-61.
(34) *OEuvres*, III, p. 133.
(35) *OEuvres*, XIII, p. 162. Cf. XII, pp. 330-331 : « L'âme qui veut aller à Dieu doit premièrement bayser les pieds du Crucifix, purger ses affections et se résoudre à bon escient de se relever petit à petit du monde et de ses vanités ; puis bayser les mains, par la nouveauté des actions qui sont le changement des affections ; et en fin, le baiser en la bouche, s'unissant par un amour ardent à cette suprême Bonté ».
(35) *OEuvres*, III, p. 132, cf. XIV, p. 20 ; IV, p. 341, XXVI, p. 365.
(36) *OEuvres*, III, p. 108.

Les années qui suivent n'adoucissent pas son attitude, mais la renforcent plutôt. Aussi dans ses *Entretiens* il revient sur le même sujet :

« Je me souviens, dit-il à propos du danger qu'il y a en la curiosité de vouloir sçavoir tant de moyens de se perfectionner, d'avoir parlé à deux personnes religieuses, de deux Ordres bien reformés, l'une desquelles, à force de lire les livres de la bienheureuse Thérèse, apprit si bien à parler comme elle, qu'elle semblait estre une petite Mère Thérèse ; et elle le croyait, s'imaginant tellement tout ce que la Mère sainte Thérèse avait fait pendant sa vie qu'elle croyait en faire tout de mesme, jusques à avoir des bandemens d'esprit et des suspensions des puissances, tout ainsi comme elle lisait que la sainte avait eu, et qu'elle en parlait fort bien. Il y en a d'autres, qui à force de penser à la vie de sainte Catherine de Sienne et de Gennes, pensant aussi estre par imitation des saintes Catherines » (37).

A cause de cette sainteté imaginaire il se détourne de tout extraordinaire, même plus tard, quand il connaîtra si bien les faits mystiques. En 1615, le 8 octobre, il écrit au sujet de la Mère Isabeau (Elisabeth de Romillon, tiercerette) :

« [On] m'e dit... des merveilles de Paris à Romme... Je dis merveilles et accidens extraordinaires ou de ravissemens ou d'illusions. Cela me met fort en peine, car si elle vient icy avec ces espèces de choses inconneües, au lieu de tirer de la consolation de nous, elle nous donnera fort à faire et nous tiendra empeschés à discerner si cela est saint, si ceci est faint, et troublera grandement la pauvre petite trouppe de colombes innocentes qui n'ont pretention à des choses si ravissantes. C'est pourquoy, si vous sçaves que cela soit vray, vous pourres la destourner... » (38).

Son attitude ne sera pas changée même en 1620.

On peut laisser lire, écrit-il, à la Mère de Chastel, le livre de la *Volonté de Dieu* (39) jusqu'au dernier, qui estant asses inintelligible, pourrait estre entendu mal à propos par imagination des lectrices lesquelles, devant ces unions, s'imagineroyent aysement les avoir ne sachant seulement pas que c'est » (40).

(37) *OEuvres*, p. 139-140.
(38) *OEuvres*, XVII, p. 171 ; cf. pp. 34-37.
(39) P. Benoist de Canfeld.
(40) *OEuvres*, XIX, p. 253.

Son mot d'ordre est : « Notre esprit doit s'incliner hors du temps en l'éternité ».

Personnellement, même après avoir fait l'expérience des grâces mystiques, c'est à cette manière de voir qu'il s'attache ; il reste fidèle à la spiritualité solide telle qu'il l'a comprise dès sa jeunesse et s'inspire quand il le faut surtout des auteurs ascétiques italiens ou espagnols où il en trouve plus facilement la confirmation (41).

Antoine Liuima, S. J.

(41) On a beaucoup exagéré l'influence de la spiritualité néerlandaise sur saint François de Sales. En particulier diverses expressions et comparaisons signalées ne sont pas spécifiquement propres à cette spiritualité mais ou sont plus anciennes (p. e. la pointe de l'esprit) ou n'ont pas la signification qui leur est donnée (le rossignol, le musicien, etc.). Il faut rappeler que ce n'est pas l'*Imitation* mais le *Combat spirituel* qui était le livre préféré de saint François de Sales.

A PROPOS DE LA CONVERSION DU PRINCE DE CONTI

SA VOCATION A LA COMPAGNIE DE JÉSUS (1653)

Un article récent de cette revue (1) a montré de façon pertinente comment, loin de pouvoir être attribuée à une quelconque influence janséniste, la conversion d'Armand de Bourbon, prince de Conti (1626-1666) était, d'abord, l'œuvre de milieux catholiques hostiles aux idées de Jansénius. Sans prendre parti dans le débat, nous nous permettrons de signaler un fait peu connu (2) qui confirme les conclusions de M. Georges Collas. Il s'agit des démarches tentées, en 1653, par Conti, pour entrer dans la Compagnie de Jésus.

De Bordeaux, Conti écrivait, le 13 février 1653, au P. Goswin Nickel, Général de la Compagnie à Rome (1652-1664), la lettre suivante que nous transcrivons du latin :

Mon Révérend Père,

Voici l'affaire au sujet de laquelle écrit à Votre très grande Révérence le Père Claude Herbodeau que j'ai voulu avoir près de Votre Révérence comme interprète de ma volonté. Je demande à Votre Paternité d'être admis dans la Compagnie ; je ne puis, en effet, faire mon salut dans le monde. C'est par un bienfait de Dieu et de sa très sainte Mère que je me suis déterminé à vivre et à mourir dans cette Compagnie. Que les difficultés n'arrêtent pas Votre Révérence : je les surmonterai et les garderai pour moi. Cependant, que Votre Révérence garde le secret [sur ma décision]. Qu'elle prie pour moi

(1) G. Collas, *La conversion du Prince de Conti* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril-juin 1948, p. 156-181. Voir aussi la notice sur Ciron par le P. Olphe-Galliard, dans le *Dictionnaire de spiritualité* t. II, 1945, col. 903-909.

(2) Le fait est mentionné par M. Gabriel Loirette dans sa notice sur le noviciat de Bordeaux, parue dans *Les Etablissements des Jésuites en France depuis quatre siècles*, répertoire topo-bibliographique publié sous la direction de P. Delattre, t. I, fasc. 4, Enghien (Belgique) sept. 1948, col. 764. — La photographie des lettres, tirées des Archives romaines de la Compagnie de Jésus, nous a été aimablement communiquée par le P. Pierre Delattre.

et me compte, dès maintenant, parmi les siens. De cœur, je suis, en effet, et de la Compagnie et de Votre Paternité le fils dévoué dans le Christ.

(s.) Armand de Bourbon.

Transmettant, deux jours plus tard (15 février) cette lettre au P. Général, le P. Claude Herbodeau, recteur et maître des novices du noviciat de la Province d'Aquitaine à Bordeaux (3), y joint un rapport circonstancié sur les excellentes dispositions du Prince et la génèse de sa vocation, « longuement, sagement et mûrement pesée en présence de Dieu depuis qu'il est parvenu à l'âge d'homme », comme aussi « ardemment désirée dès l'enfance par un appel divin inné et presque implanté », mais qu'il n'a pu réaliser parce qu'il était encore soumis à l'autorité paternelle. Le prince n'ignore rien ni de l'austérité de la voie qu'il a choisie, ni des difficultés qui lui seront opposées par le Roi, par son frère aîné, le Prince de Condé, et même par le Souverain-Pontife Innocent X (4). A toutes ces objections, sa réponse est invariable : « La connaissance qu'il a du monde et son expérience l'ont persuadé qu'il ne peut faire son salut dans le monde, à cause du danger de l'enfer qui l'environne ». Vainement, le P. Herbodeau a essayé de lui démontrer qu'il pourrait être plus utile à l'Eglise en entrant dans le clergé séculier où, sans peine, il parviendrait au cardinalat. Pourtant, poursuit le P. Herbodeau, rien ne pourra être mis à exécution tant que durera la guerre civile — fasse le ciel qu'elle se termine bientôt ! — ni avant que le Prince ait atteint, avec l'âge de vingt-cinq ans, — c'est-à-dire avant huit mois, — la possibilité de jouir de tous ses droits. Peut-être, s'il était prêtre, tout serait-il plus facile? La lettre se termine sur un véritable éloge d'Armand de Bourbon : doué des plus belles qualités et d'une formation, littéraire, philosophique et théologique, su-

(3) Le P. Claude Herbodeau, né à Poitiers le 4 juillet 1600, entré au noviciat de Bordeaux le 19 mai 1616, après avoir été professeur de grammaire à Périgueux et Pau, fait ses études de théologie à Bordeaux, Lyon et Rome et son troisième an de noviciat à Bordeaux, s'était distingué comme prédicateur à Limoges, La Rochelle, Agen, Bordeaux, Poitiers et Paris. Il est du 1er janvier 1648 au 22 octobre 1653, recteur et maître des novices à Bordeaux. On le trouve ensuite à Bayonne, puis à nouveau au noviciat de Bordeaux (1660-1661), provincial d'Aquitaine (1661-1665), prédicateur à Poitiers. En 1666, il revient comme écrivain à Bordeaux où il mourra le 27 mars 1667.

(4) On sait qu'Innocent X avait manifesté la volonté de modifier les Constitutions de la Compagnie et notamment imposé par décret, en 1646, que les Congrégations Générales se réunissent tous les neuf ans, mesure qui sera rapportée par son successeur Alexandre VII, en 1663.

périeure à la moyenne, grâce à huit années d'études au « Collège de Clermont » à Paris. Il désire être admis dans la Compagnie, même comme Frère coadjuteur, alors qu'il est apte aux plus hautes charges (5).

Nous n'avons pas la réponse du P. Général au Prince de Conti, mais seulement le résumé qu'il en donne au P. Herbodeau dans une lettre accompagnant cette réponse (30 mars 1653) : si le Prince, ayant tout bien pesé, persiste dans son dessein, le P. Nickel est disposé à l'accepter. Pour l'avenir, afin d'éviter toute indiscrétion, le candidat sera désigné dans la correspondance sous le nom de « Monsieur Eusèbe » et l'affaire pourra être traitée avec le P. Noël Southwell, secrétaire du P. Général (6).

Enfin, une dernière lettre du P. Herbodeau (16 juin 1653) remercie le P. Général de sa bienveillance et l'assure que les dispositions de Conti n'ont pas changé, comme celui-ci, de sa propre main, l'écrit en marge :

« Monsieur Eusèbe envoie toutes ses salutations à Votre Paternité et persiste dans son dessein » (7).

Le dénouement est proche : cette affaire ne devait rester qu'un simple projet. Le 3 août 1653, en effet, la ville de Bordeaux faisait sa soumission au Roi. Tandis que sa sœur, la duchesse de Longueville, commençait une vie de pénitence et de repentir (8), Conti, nommé commissaire du Roi à Montpellier et Pézenas, gagnait le château de La Grange-aux-Prés en Languedoc et, le 22 février 1654, — un an après sa lettre au P. Nickel, — il épousait au Louvre Anne-Marie Martinozzi, nièce du Cardinal Mazarin. Pourquoi avait-il renoncé à entrer dans la Compagnie de Jésus? Nous n'avons pas les éléments voulus pour donner une réponse péremptoire, mais le fait même de sa vocation ne mérite-t-il pas d'être conté?

Paul Bailly, S. J.

(5) Arch. Soc Jesu, *Aquit.*, t. 19, f° 161-162, *infra*, document II.
(6) *Ibid.*, f° 167, *infra*, III.
(7) *Ibid.*, f° 168, *infra*, IV.
(8) Un de ses fils, Jean-Louis-Charles d'Orléans, duc de Longueville et d'Estouteville, né le 12 janvier 1646, entrera plus tard au noviciat de la Compagnie à Paris ; il n'y restera pas, sera ordonné prêtre en 1669 et mourra le 4 février 1694. Il semble donc difficile d'imputer à la duchesse de Longueville une part de responsabilité dans l'abandon par le Prince de Conti de sa vocation.

DOCUMENTS

I

Lettre du prince de Conti au T. R. P. Goswin Nickel

Burdigalae, die decima tertia februarii 1653

Reverendé *(sic)* Pater

Ita res est quemadmodum ad vestram reverentiam meo nomine scribit pater Claudius Herbodeau quem uoluy meae uoluntatis apud uestram reuerentiam esse interpretem, peto a uestra paternitate admitti in societatem non possum enim in mundo saluari, in ea societate uiuere et mori constitutum est mihi. deo et sanctissima eius matre bene fauentibus. neque deterreant V. R. difficultatés quas et superabo et in me recipiam interim secretum seruet uestra reuerentia oret pro me et me etiam nunc in suis annumeret sum enim ex animo et societatis et

Paternitatis uestrae
adictus in christo filius
(signé) Armandus de Bourbon

(Aquit. 19 f. 160 ; anciennement : 94 au haut de la page).

au dos : Burdigal. 13 feb. 1653. Ser(enissimus) Princeps Conti. Petit admitti in Societatem et recipit in se superare omnes difficultates — (d'une autre écriture) : Aquit. 19 f. 160, v.

II

Lettre au même du R. P. Claude Herbodeau

Admodum Rde in Xto Pater

Pax Christi

Jussit Serenissimus Princeps de Conti ut suo nomine ad Vã. P. Epislolam darem eo consilio ut secretum quod soli meae fidei ac silentio commisit apud Vã. P. unice deponerem. Decrevit serenissimus Princeps saeculum deserere et spretis omnibus mundj illecebris ingredj Societatem. Neque de ea re amplius deliberat quam ex quo factus est uir coram deo diu mature et sapienter expendit et quam a puero semper enixissime uoluit innatâ quadam ac uelut infusa divinitus uocatione, sed quoniam erat sub patris potestate non potuit rem ad exitum perducere.

Non ignorat arduum a se suscipi negotium et satis intelligit suarum fore partium difficultates omnes quae plurimae sine dubio occurrent superare, omniaque prius cum Rege Xmo, cum fratre suo S. Principe Condeo, cum reliquis principibus et si sit opus etiam cum S. Pontifice componere, uerum ut est excelsi animi et generosi certum est ipsi Deo benefauente contra torrentem humanarum rationum niti hac maxime ratione freto quam sui cognitio et experientia peperit quod salutem in saeculo consequj nullo modo possit propter pericula inferni quae se circumdant. Quod cum sibi firmissime persuadeat, eique credi decet hac in parte, frustra illi objjcio

quod plura bona sit praestiturus in saeculo praesertim si fiat cardinalis et totum se Ecclesiae obsequiis mancipet. quae omnia hac unica ratione diluit quod ipse se novit, quod neque illa bona sit perfecturus nisi primum saluti suae consulat neque alia bona sapienter tentari nisi post salutem suam in tuto positam. Atque haec quidam ratio intus bona est coram Deo, foris non aeque efficax et ad homines saeculi revincendos parum idonea, praesertim cum neque omnibus prudenter possit aperiri, verum quia et Deo et saluti posthabenda sunt omnia spes est Deum neque sibi ipsi et suae gloriae neque seruo suo hac in parte defuturum.

Ante uero quam se ad rei executionem accingat duo sunt inprimis expectanda primum quidem bellorum ciuilium pacificatio. secundum aetas 25 annorum tum ut sit suae potestatis et de suis bonis possit pro iure suo disponere, tum etiam ut ordines sacros suscipiat, erit siquidem magnum viae compendium si fiat sacerdos ante [*mot illisible*] secundum assequetur intra 8 menses, agit enim 24 annum. Primum dabit Deus ut spes est brevj. Quod si propter rerum et temporum iniquitatem pax toti regno tam cito esse non poterit subducet se ipse ab incendio quod ut sperat non erit admodum difficile. Sed haec ipsi quoque eram autor ut redditâ pace et ex consensu regis quem facile impetrabit Romam proficisceretur ubi et pluribus consiliis et majore otio ac exemplo negotium suum perageret, quod et faciet nisi V. P. secus faciendum iudicauerit. Certè in negotio tanti momenti aliqua cominus prudenter alia eminus prudentius fiunt.

Verum quis et qualis sit ille princeps nondum satis dixi Vae P. Est quod de se profitetur ille alius princeps : ingeniosus et sortitus animam bonam, sagax, prudens et ultra principem eruditus, studuit grammaticae, rethoricae, philosophiae. theologiae totis novem annis in collegio nostro Parisiis convictor et in sinu nostrorum educatus, Instituti nostri et Constitutionum intelligens et in omnibus nostris rebus apprime versatus unde nihil ipsi nouum in ingressu, nihil improuisum occurret, Idem vero institutum quantum diligat, fidem faciunt quod et ipsum tam auide ambiat et quod ut ex ipso audiui malit esse in Societate coadjutor vel docere in infima schola grammatices quam esse domi suae princeps, et quidem cum sit aliunde ditissimus et habeat in annuos reditus supra quingentas mille libras gallicas non uideo quid aliud in Societate praeter Deum et salutem aut inuenire possit aut quaerere.

Scribit et ipse breuiter ad V. P. quod prolixè desiderat. Scribit autem in eos fines 1° ut sciat V. P. se a Deo vocari in Societatem idque libenter et aequo animo sciat. 2° ut reuera V.P. gratiam ineat ut se post pacem cum rege Xmo conciliatam caeterasque difficultates superatas in societatem admittat. 3° ut se inpresentiarum suis consiliis adiuuet eaque media paterne suggerat quae in eum finem opportuniora iudicabit. 4° ut e thesauro precum et sacrificiorum societatis aliquid in eum finem prae sua caritate dispenset. 5° ut de suo negotio cum V. P. per literas in posterum agat ea libertate quae filium addecet cum amantissimo parente, quod sibi erit magno solatio.

Porro sicut omnia in sinum V. P. deponit sub sigillo secreti quoniam interest plurimum ne res intempestiue ueniat in cuiuspiam notitiam, sic et ille uicissim mutuum secretum pollicetur Vae P. prorsus ut neque literas Vae P. neque consilia sit cum aliquo communicaturus nisi mecum cuj solj hucusque super ea re mentem suam aperuit ita tamen ut si Va P. iudicaret necesse esse ut aliquis alius in partem consiliorum ueniret hoc ipsi significet. Denique optat supra modum totum istud negotium et sub auspiciis Vae P. et ipsius consiliis transigi atque inde initium ducere illius obedientiae quam Deo postmodum in Societate nouebit. Haec habui quae jussu et nomine tanti Principis ad Vm P. darem

Après un intervalle vide d'un tiers de page, à gauche de la signature :

Rogat V. P. S. princeps ut quam sibi dabit responsionem suo nomine non inscribat ne inscriptio curiosos alliciat ad aperiendam epistolam si in malas manus veniret. Secundis literis si quas dari necesse fuerit personam principis non nominabo quam ex ipsis satis intelliget V. P. Nunc quando aliter fieri non potest subeunda est alea itineris. Haud dubio volet S. princeps videre responsionem quam ad me dabit V. P. Unde si quid velit mihi soli scriptum, scribat si placet in epistola separata, in alia autem quae volet a sua celsitudine sciri.

Omisi superius dicere quod si S. princeps in societatem ingrediatur non erit tantum ad decus Ecclesiae vel societatis sed etiam ad utilitatem. Poterit enim et contionari et gubernare et docere philosophiam et theologiam et esse praafectus superiorum studiorum ; habet enim ad illa munera talentum et eruditionem singularem.

Admodum Rdae P. V.
Humillimus in Xto seruus
Claudius Herbodeau
Burdigalae in domo pbationis die 15 februarii
an. 1653

(Aquit. 19, f. 161 et 161v ; anciennement au haut de la page, 95).

III

RÉPONSE DU T. R. P. GOSWIN NICKEL AU P. HERBODEAU

Burdigalam P. Claudio Herbodeau R(ecto)ri d(omus). prob(ationis)
R. in X. Pater
P. C.

Accepi l(itteras) inscriptas *soli* (9) a V.R. 13 feb. (10) una cum adiunctis Ser(enissimi) et benedixi Dominum in cuius manu sunt corda Principum, quod ita impleuerit sui amore animum illius,

(9) C'est l'inscription réservée aux lettres que seul le général doit lire.

(10) Il y a bien nettement 13 ici et 15 dans la lettre précédente après la signature.

dederitque aestimare improperium Christi maiores diuitias thesauris mundi (11). Quid de re tota sentiam ad ipsum perscribo in inclusis quibus R. Va inscriptionem apponat consulto a me praetermissam ut si forte intercciderent facilius effugiant oculos curiosorum. Breviter dico si superare ei poterit difficultates omnes in oblinendo assensu Regis et aliorum ad quos ea res spectare poterit, liben'issime suscipiam. Probo enim ut non nisi sui iuris et sacerdotio insignitus ingrediatur, Caeterum si meum exposceret consilium, putarem certe infulis sacris et Purpura conspicuum (ad quas facile aditum ei pararet sanguis) plus profuturum Ecclesiae Dei [*mot illisible*] et Societati nostrae suo tunc patrocinio, quam sub latebris religiosi status. Nec illum desererent tunc Divina auxilia quae illaesos in medio fornacis ardentis pueros servaverunt. Sed de hoc ipse viderit, et statuat quod videbitur in Dno. Scribo haec hac vice manu mea ; sed si iterum scribendum sit necesse est ut utar opera P. Secretarii cui soli credam arcanum, nam mihi certe non vucat saepius aut multa mea manu exarare. Vocabimus etiam illum D. Eusebium ut sine periculo si forte intercipiantur de eo discurramus. Irriget Bonus Deus imbribus suae gratiae pia semina quae seuit in illius corde et V. R. me commendatum habeat suis ssis sacrificiis et precibus. Romae, 30 martii 1653.

(Aquit. 19 f. 167) ; (au haut de la page : 97).

IV

Lettre du R. P. Herbodeau au T. R. P. Goswin Nickel

Admodum Rde in Xto Pater,

Pax Xti

Literae Vae Ptis feliciter venerunt in manus Domini Eusebii ; has vero quo gaudio et quanta grati animi significatione acceperit, non possum satis dicere Vae Pti. Perstat in proposito (quemadmodum hic ipse ad marginem propria manu scripsit) neque potest adduci ut uel minimum dubitet de illa uocatione quam sibi Deus in dies magis ac magis inculcat uelut unicam tabulam ad vitandum naufragium aeternae damnationis. Gratias igitur habet Pti Vae quod se (sic enim ipsius ad se literas interpretatur) in societatem admiserit etiamnum se nouitium Societatis apellans. Hoc unum sibi gratulatur, haec est ejus rata quies, hoc solatium in tanta rerum turbatione. faxit Deus ut breuj veniat immutatio eius et diruptis tandem vinculis quibus tenetur inuitus sacrificet Deo hostiam laudis (12). Porro si quid in posterum aut rej agendum aut literarum scribendum erit (quod in praesentiarum non est necessarium) rogat P. Vam ut rem totam cum P. secretario communicet, praeter illum autem nemini dicat, cum et illius et nostra plurimum intersit rem

(11) Cf. Heb. 11, 26.
(12) Cf. Iob, 11, 14 ; Ps 115, 16-17.

altissimo silentio premj. Enixe me Ptis Vae SSS. et orationibus commendo. Burdigalae in domo probationis, die 16 junij a. 1653.

Vae Pis humilis in Xto seruus
Claudius Herbodeau

(le long de la marge gauche) : dominus eusebius salutem plurimam dicit uestrae paternitati et stat in proposito.
(Aquit. 19 f. 168). (98)

Au verso :

Admodum Rdo in Xto Pri Goswino Nikel
Societatis Jesu Praeposito Generali
S. [soli] Romam

(En haut, à gauche) :
Burdigala 16 junii 1653,
P. Claud. Herbodeau.
D. Eusebius accepit litteras
N. P. ingente suo gaudio ac
Perstat in proposito
Potest res communicari cum P. Secretario
praeterea nemini

Non est opus respondere.

(Aquit. 19 f. 168v)

COMPTES RENDUS

S. Axters, O. P. — *La spiritualité des Pays-Bas.* Louvain, Nauwelaerts; Paris, Vrin, 1948, 12°, 183 p.

Ce volume contient une série de conférences, données au Saulchoir en 1946. Elles ne visent pas à présenter une histoire complète de la spiritualité des Pays-Bas, « mais à retracer d'une manière claire et concise l'évolution doctrinale de la spiritualité des Pays-Bas jusqu'à la fin de l'Ancien Régime et à montrer ce qui lui confère sa physionomie propre ». Cette tâche a été supérieurement remplie, par quelqu'un qui possède à fond la matière et arrive facilement par quelques mots à caractériser nettement un auteur ou une doctrine. On sera heureux de posséder sur ce sujet, qui, à divers titres, intéresse aussi l'histoire générale de la spiritualité, en particulier depuis le XVII[e] siècle, notamment en France, ces pages précises, lumineuses, parfaitement au point, par rapport aux récents travaux si nombreux sur ces questions complexes. L'auteur a de parti pris évité tout ce qui serait exposé de pure érudition, mais il renvoie en note aux publications les plus utiles qui permettront une étude plus approfondie.

Le premier chapitre : *Avant Ruusbroec* (p. 4-39) sera très particulièrement bien accueilli car, indépendamment des pages consacrées à la littérature pieuse du Haut Moyen-Age, il apporte des indications précises sur divers personnages, dont souvent on ne connaît guère que le nom, en dehors des régions de langue néerlandaise, ou sur des problèmes de portée générale. Je signalerai en particulier ce qui est dit de l'influence des Vies de Saints, à l'époque mérovingienne, des origines de la fête de la Trinité, du Rosaire, des *pigmenta* qui sont des « élévations » d'orientation à la fois liturgique et privée, de l'utilisation de la Bible et des textes patristiques. Le R. P. Axters expose tout particulièrement le rôle de Rupert de Deutz (XII[e] siècle), de la réforme cistercienne et du développement d'une spiritualité plus intime, plus affectueuse, en relation avec les tendances générales qui mettent alors au premier plan le problème de l'Amour et de l'influence exercée à ce propos par S. Bernard. Gérard de Liège

(XIIIe s.), Arnold de Louvain († 1250) et les grandes cisterciennes ; Lutgarde de Tongres († 1246), Ida de Nivelles († 1231), surtout Béatrice de Nazareth († 1268) et son traité sur les *Sept manières ou degrès de l'amour* sont mis en lumière ; d'autres auteurs dont la personnalité ou l'œuvre posent encore des problèmes insuffisamment résolus : Hadewijch, « le cauchemar des philologues », Gérard Appelmans. Le chapitre se clôt en signalant deux textes dominicains du début du XIVe siècle : une lettre de Henri de Louvain et un sermon de Nicolas de Strasbourg, où l'on retrouve un écho des ouvrages plus importants du XIIIe siècle.

Le second chapitre : *La spiritualité de Ruusbroec* (pp. 41-60) après avoir rappelé les rapports entre la spiritualité de Hadewijch et celle de Ruusbroec, met en relief les caractéristiques de cette dernière : le mot d'ordre transmis par le XIIIe siècle, « Aimez l'Amour », est repris, en insistant sur l'idée de la nature divine de préférence à l'idée de personne, Ruusbroec appuie sur la vie de toute éternité des créatures dans le Verbe « quod factum est in ipso vita erat » (*Io*, I, 3-4). « A côté de notre vie préréelle, R. connaît aussi notre vie dans le temps et il explique celle-ci par celle-là ». D'où les trois unités qu'il découvre dans la nature de tout homme, auxquelles s'ajoute la capacité de recevoir la grâce, pour l'âme faite à l'image de Dieu. Le P. Axters prend position, à ce propos, au sujet de textes discutés et pense qu'il s'agit non de tout homme, comme le pensent les bénédictins de Wisques, mais seulement des justes à qui est réservée l'union par intermédiaire, à plus forte raison les deux autre unions supérieures : l'union sans intermédiaire et l'union sans différence ou distinction. Le R. P. Axters expose avec beaucoup de clarté ces doctrines subtiles ainsi que celles sur la grâce et sur la présence dans l'âme des vertus théologales et des vertus morales, sur les sept dons du Saint-Esprit. Il passe ensuite aux diverses rencontres de l'âme avec Dieu, en particulier à propos de « l'union sans intermédiaire » et enfin de « l'union sans différence », domaine de la vie contemplative où se pose la question de la vision immédiate mais transitoire de Dieu. Ici encore il y a matière à discussion mais, tout en offrant sa solution, l'auteur s'attache surtout à bien situer les problèmes. Il complète cet exposé par quelques lignes sur cette troisième vie en plus de la vie préréelle et de la vie créée que Ruusbroec appelle la « vie vivante ». « C'est le lien qui relie notre vie créée à notre vie non créée », occasion de nouvelles rencontres entre Dieu et l'âme, s'achevant par la fruition éternelle où l'union entre l'âme et Dieu devient en quelque sorte une unité. « Enfin lorsqu'avec l'aide de la grâce l'âme se dépouille de toutes images et parvient à cette inaction où elle est une avec Dieu dans l'abîme de son amour, elle entre dans la béatitude superessentielle », appelée ainsi par Ruusbroec « parce que

l'âme s'y dépasse dans l'essence de Dieu par le moyen de la fruition ». C'est « l'état le plus élevé que l'âme puisse connaître sur terre ».

Ce chapitre est particulièrement important, à cause de la doctrine qu'il expose et qui demande à être bien connue pour elle-même mais aussi parce que cet ensemble de traits constitue la pierre de touche permettant de reconnaître avec sûreté l'influence directe ou indirecte de Ruusbroec. C'est en particulier ce qui donnera droit au P. Axters lui-même de conclure son dernier chapitre, où il discute la question : *Les Pays-Bas ont-ils leur spiritualité ?* (ch. 5, pp. 119-134) par cette affirmation : « C'est l'emprise de Ruusbroec qui fait le dénominateur commun ou, si l'on veut, l'unité nationale de la spiritualité des Pays-Bas d'ancien Régime ».

La preuve de cette assertion ressort naturellement des chapitres qui suivent celui consacré à Ruusbroec : ch. 3, *La spiritualité spéculative depuis Ruusbroec* (p. 61-98); ch. 4, *La « Dévotion moderne »*. La matière est assez connue mais il y aura tout de même grand profit à entendre le P. Axters nous parler successivement de Jean de Leeuwen († 1374) « le bon cuisinier de Groenendal », et de Jean de Schoonhoven († 1432) défenseur de l'orthodoxie de Ruusbroec, qui sont à l'origine du double courant qui ira se développant depuis le XV[e] siècle, l'un plus mystique, l'autre caractérisé par un « ascétisme plus pratique et plus modeste ». Ces courants sont étudiés avec quelque détail et la part prise par les chartreux à la diffusion des doctrines de Ruusbroec, en particulier celle de Denys de Rijkel, est exposée plus longuement, notamment pour la question de la vision de Dieu ici-bas et de la béatitude. Les franciscains à leur tour, avec Henri Herp († 1477) adhèrent au mouvement ; François Vervoort († 1555) continue la tradition ainsi que le capucin Jean l'Evangéliste († 1635). Quelques pages non moins importantes, à propos du milieu des béguines, sont consacrées à l'inconnue, auteur de la *Perle Evangélique* et du *Temple de l'âme*, édités et propagés par Nicolas Eschius († 1578). Ici l'apport essentiel est celui de la vie « christiforme » qui nous fait vivre les différents états du Christ. Grâce à dom Huijben on sait qu'il y a là une source des plus caractéristiques de la spiritualité bérullienne. Mais la doctrine elle-même est complétée aux Pays-Bas eux-mêmes par les précisions qu'y apporte la béguine Claesinne van Nieuwlant († 1611) dont Peregrinus Pullen († 1608) fait connaître le témoignage. Toutes ces pages sont d'une grande densité et demandent à être lues attentivement. On lira avec profit celles qui sont consacrées ensuite à Louis de Blois († 1566), à Michel de Saint-Augustin († 1684) et à sa dirigée Marie de Sainte-Thérèse († 1677) les deux docteurs de la vie « Mariforme » dont l'influence sur la doctrine mariale de saint Louis-Marie Grignion de Montfort paraît assurée, par l'intermédiaire des carmes de Rennes

chez qui fréquentait le saint. Il est ensuite question de la part prise par les jésuites au mouvement ruusbroeckien avec saint Canisius († 1597), Lessius († 1623), Maximilien Sandaeus († 1651) et enfin de l'œuvre mystique de Charles Grimminck († 1728), l'anachorète du Mont des Cats. C'est à la thèse de Ruusbroec sur le retour de l'âme en Dieu, à base d'exemplarisme, qu'il a demandé une explication philosophique des états théopathiques.

Dans son chapitre sur la *dévotion moderne*, le P. Axters proteste d'abord contre l'idée d'une opposition absolue entre cette forme de spiritualité et la doctrine de Ruusbroec. Pour lui c'est « surtout une question de dosage ». Il rappelle les liens avec Groenendal, de Gérard Groote († 1384) le fondateur de cette spiritualité d'orientation pratique, le rôle de Jean de Schoonhoven, religieux lui-même de Groenendal, qui, tout en défendant l'orthodoxie de Ruusbroec, s'applique ensuite à descendre sur un terrain plus pratique; s'étant rendu compte par le contact avec les âmes que « les problèmes d'ordre ascétique étaient pour la plupart des réguliers beaucoup plus importants que la doctrine de l'expérience mystique ». Viennent ensuite des pages intéressantes et aussi très personnelles sur le développement ultérieur chez les Frères et les sœurs de la vie commune, avec Florent Radewijns († 1400) et Gerlac Peters († 1411) chez les chanoines réguliers de Windesheim, avec leur principal représentant Thomas a Kempis († 1471) et ses nombreux opuscules et surtout l'*Imitation de Jésus-Christ*. L'auteur montre comment Thomas a Kempis y imprime fortement la marque de l'esprit de Gérard Groote. Dans une analyse subtile il souligne la signification propre de chaque livre : livre de renoncement (I), d'invitation à la vie intérieure (II), de l'amitié de Jésus (III, presque aussi long que les trois autres réunis) avec cette forme nouvelle du dialogue si particulièrement adaptée aux thèmes traités; enfin le IVe livre reprenant les idées maîtresses du troisième et les adaptant à la dévotion chrétienne par excellence de l'Eucharistie. Le chapitre se termine en signalant quelques formes de dévotion indépendantes de la dévotion moderne : dévotion franciscaine au Christ souffrant avec Jean Brugman († 1473) et Vervoort dont il a déjà été question, développement de la dévotion au Chemin de la Croix, favorisée par les travaux de Pierre Sterckx (1505), du carme Jean de Paeschen († après 1534) et de l'auteur plus connu du *Theatrum Terrae sanctae* (1590) Adrichomius (Chrétien d'Adrichem).

Une liste des traductions françaises de ces auteurs néerlandais, comprenant 391 numéros, termine ce volume. Elle est établie d'un point de vue pratique, selon l'ordre alphabétique des auteurs. De beaucoup les plus nombreuses sont les traductions des œuvres de Thomas a Kempis (l'*Imitation* exclue).

Ferdinand CAVALLERA, SJ.

Fidèle de Ros, O. M. Cap. — *Un inspirateur de sainte Thérèse, Le Frère Bernardin de Laredo.* — Paris, Vrin, 8°, 368 p., 10 planches (Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, t. XI).

Avec une maîtrise accrue, le R. P. Fidèle de Ros vient de donner une remarquable réplique à son bel ouvrage sur Osuna. Il s'agit encore ici d'un auteur qui a contribué à la formation spirituelle de sainte Thérèse, le frère lai Bernardin de Laredo qui appartenait à la province Notre-Dame des Anges des mineurs espagnols. Le livre comprend trois parties : la vie, l'œuvre, la doctrine et se termine par trois appendices contenant diverses notes sur des questions de détail dont plusieurs intéressent la spiritualité générale. Rien n'a été épargné par l'auteur pour faire œuvre définitive et ses recherches apportent beaucoup de nouveau.

Sur la vie d'abord. Elle est ici bien débrouillée, débarrassée de légendes mal fondées mais pleinement mise en lumière par une étude intelligente et critique des sources abordables. Bernardin vit d'abord comme page chez don Alvaro de Portugal, se prépare à Séville à la carrière médicale et pousse assez loin ses études pour devenir un médecin de renom. Il entre chez les Observants mais restera toute sa vie frère lai, s'occupant de préparer des remèdes et se livrant en même temps à la composition de livres de médecine et de spiritualité. Grâce à la collaboration d'un médecin très compétent, le P. Fidèle peut apporter sur Laredo médecin et le contenu de ses livres, sur la valeur de son enseignement, des détails fort précis et qui ne sont pas les moins originaux de son ouvrage. De même sur le religieux, son entourage, la composition de ses œuvres de spiritualité, les lumières qu'elles projettent sur son propre caractère, ses vertus préférées, ses relations, sa manière de juger les Alumbrados, son expérience mystique.

La deuxième partie, sur l'œuvre, passe en revue les divers traités publiés par Laredo, *Metaphora medicinae*, *Modus faciendi*, *Subida del Monte Sion* et sa double rédaction, opuscules eucharistiques et la *Josephina*. Sur chacun il entre dans le plus grand détail, vérifie les données bibliographiques, parfois fautives et les rectifie, signale ce que chacun des ouvrages représente d'original. Dans le *Monte Sion* en particulier, il présente une analyse détaillée, signalant les divergences des deux rédactions, le changement de doctrine, pour le troisième livre surtout : après avoir insisté d'abord sur la contemplaton intellectuelle de la divinité, Laredo expose la méthode des aspirations et de l'amour sans connaissance et s'attache à décrire avec plus de précision les divers modes de la quiétude. Un chapitre à part est consacré à l'examen détaillé des sources, en

particulier Richard de Saint-Victor, Osuna, le pseudo Bernard et S. Grégoire. Laredo ayant découvert Harphius, l'utilise largement dans sa seconde rédaction et s'inspire encore d'autres auteurs moins connus, tout en gardant une large part d'originalité. Le chapitre consacré aux opuscules eucharistiques apporte des données nouvelles sur la question de la communion fréquente et celui sur la *Josephina* fait connaître un précurseur dont l'influence s'est exercée sur la dévotion personnelle de sainte Thérèse et les développements ultérieurs du culte de saint Joseph. Un autre chapitre fort bien documenté fait ressortir les particularités de style de Laredo : ses qualités, bonhomie, clarté, recours aux usages et aux comparaisons, descriptions précises des états mystiques, emploi des sentences spirituelles ; les défauts : manque de naturel, allégorisme outré, recherche excessive de certaines figures de style, etc.

La doctrine spirituelle est abordée dans la troisième partie. Ici son admirable connaissance du milieu spirituel et de l'époque et du pays ainsi que celle de l'histoire antérieure de la spiritualité sert particulièrement l'auteur et lui permet de présenter la doctrine propre de Laredo, tout en l'éclairant par ses sources, avec son originalité et les nuances qui lui assurent une place distinguée dans la série des spirituels de son temps. Je ne saurais entreprendre de résumer un chapitre si plein et si documenté ; d'abondantes notes apportent partout les textes essentiels, sur la place qui est faite à la connaissance de soi-même, à la connaissance et à l'imitation de Jésus-Christ, à la contemplation de la divinité, à l'union par le seul amour avant toute connaissance, avec aperçus sur cette théorie particulière et l'influence exercée à ce sujet par Hugues de Balma. Laredo est partisan de l'appel universel à la quiétude. Le petit nombre des mystiques tient au manque d'âmes généreuses non à la parcímonie divine. A signaler encore l'enseignement sur les consolations, moyen d'aller à Dieu qu'il est permis de désirer et diverses formules se rapportant à la contemplation acquise, sans qu'il soit donné un enseignement direct. Cette partie se termine par une étude sur l'influence de Laredo et les vicissitudes de son *Monte Sion*, dénoncé mais reconnu orthodoxe. C'est ici qu'est particulièrement étudiée l'influence sur sainte Thérèse et les rapports avec la doctrine de saint Jean de la Croix. Un index alphabétique détaillé s'ajoutant à celui des noms de personnes permettra d'utiliser au mieux les richesses de ce volume, dont on peut juger déjà à quel point il représente une contribution notable à l'histoire de la spiritualité. Bernardin de Laredo était surtout jusqu'ici un nom. Grâce au P. Fidèle, il revit dans toute son originalité. Une fois de plus son historien a bien mérité de l'histoire de la spiritualité espagnole dans l'ordre franciscain au XVIe siècle. Peu d'auteurs auront été l'objet d'une

étude aussi exhaustive, récompensée par l'abondance des résultats obtenus et des conclusions définitives.

Ferdinand Cavallera, SJ.

Henri Peltier. — *Séminaires et formation du clergé au diocèse d'Amiens depuis le Concile de Trente jusqu'au Concordat de 1901.* Tome 51 des *Mémoires de la Société des antiquaires de Picardie.* — Paris, Picard, décembre 1946, reproductions et illustrations, 332 p. in-8°.

Cette contribution à l'histoire des séminaires tire son principal mérite de l'étude des pièces d'archives. Les décrets de Trente sur les séminaires ont dû être adaptés par l'épiscopat français et le XVIIe siècle n'a été qu'un long acheminement vers l'organisation des séminaires de plein exercice. Le diocèse d'Amiens eut la chance, dès le milieu du XVIIe siècle et tout au long du XVIIIe, d'être gouverné par des évêques soucieux de la formation de leur clergé; les textes cités ici le prouvent.

Permettons-nous quelques remarques.

La part des collèges a été grande dans la formation des futurs clercs. Logique et théologie, — ou « cas de conscience », — y étaient le couronnement des études. En 1627, par exemple, le collège des Jésuites d'Amiens comptait 50 élèves au cours de théologie morale et 100 à celui de philosophie. Il semble bien que les Pères se préoccupaient spécialement de la formation spirituelle des candidats au sacerdoce. Les congrégations de la Vierge et les Aa des théologiens étaient de véritables pépinières de vocations (voir le *Dictionnaire de Spiritualité* aux articles *Congrégation de la Sainte Vierge* et *Congrégations secrètes*). Bien plus, — en était-il ainsi à Amiens? — certains collèges, tels ceux de Limoges ou de Rouen, avaient une « annexe destinée aux jeunes gens qui se préparaient au sacerdoce »; celui de Dieppe désignait à part les « séminaristes étudiants » dès 1637 (G. Bonnenfant, *Les séminaires normands du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Picard, 1915, p. 86, 87; cf. Aulagne, *La réforme catholique du XVIIe siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris, Champion, 1906, d'autres exemples pourraient être cités.

On peut légitimement avancer que les collèger faisaient vraiment office de petits séminaires. Mgr de Sabatier, de 1706 à 1733, ordonna 1883 prêtres. Or le séminaire d'Amiens, à l'époque, est encore un séminaire d'ordinands; il ne deviendra séminaire de plein exercice qu'après le Concordat (cf. *Les Etablissements des Jésuites en France depuis 4 siècles*, Enghien, Belgique, Fasc. 1-2, *Le collège*

d'Amiens, p. 194). Les recherches sur l'influence des collèges sur le recrutement sacerdotal et la formation des futurs clercs aux XVIIe et XVIIIe siècles en France restent encore embryonnaires.

M. le chanoine Peltier cite la *Retraite ou exercice spirituel pour les jeunes clercs du diocèse d'Amiens* de Mgr Feydeau de Brou, 1693, manuel de retraite pour les nouveaux tonsurés. Nous sommes en présence d'exercices très élémentaires qui s'inspirent de l'innombrable littérature de valeur parue tout au long du XVIIe siècle à l'usage des ordinands, de Camus, Beuvelet, Claude de la Croix, Hallier aux grands jésuites, sulpiciens et oratoriens (voir H. Watrigant, *Les exercices spirituels à la naissance des séminaires*, 1912, dans la *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, n° 39-41, Enghien). Il serait à coup sûr instructif de rechercher comment aux XVIIe et XVIIIe siècles on formait les séminaristes aussi bien dans les exercices de retraites que dans les conférences pastorales et spirituelles ; la *Retraite ou exercice* constitue un jalon qui a son importance.

Malgré l'exemple de sainteté rayonnante de Mgr de la Motte, quarante ans évêque d'Amiens, M. Peltier écrit : « Il subsiste assez peu de vie spirituelle personnelle » dans le clergé picard du XVIIIe siècle et Mgr de la Motte lui-même pouvait « apparaître comme un saint homme, mais un peu borné » (p. 317-318). Ce jugement semble trop catégorique. Les témoignages des contemporains, les lettres de direction de l'évêque, ses lettres pastorales (par exemple sa *Lettre au sujet de la rétractation du Père Pichon*, 1748) font de lui un véritable spirituel et aussi un théologien averti, mesuré et courageux. La réédition, prochaine nous l'espérons, des *Lettres* de direction auxquelles, d'autres, inédites, seront adjointes, le confirmera. Cette réédition est l'œuvre de M. Peltier poursuivant les travaux de Mgr Levé.

Ces indications, — simples suggestions pour les chercheurs d'histoire locale, — n'ont pas d'autre but que de souligner les mérites de la publication que nous présentons : claire, méthodique, scientifique, neuve aussi : témoin, le dernier chapitre sur l'essai d'organisation d'un séminaire par l'évêque constitutionnel Desbois, — et son importance pour l'histoire de la formation et de la vie spirituelle du clergé français sous l'ancien régime.

André Rayez.

CHRONIQUE

Tabor

Depuis janvier 1947 se publie en Italie une revue mensuelle de spiritualité, *Tabor*. Dirigée par le Professeur Dr Luigi Gedda, Président Central des hommes de l'Action Catholique Italienne, elle paraît tous les mois en un fascicule de 96 pages in-8. Dès son premier numéro, elle s'est assuré la collaboration de spécialistes pris dans tous les milieux, ecclésiastiques, religieux et laïcs, tant d'Italie que de l'étranger, ce qui lui vaut une haute tenue doctrinale et la maintient ouverte à tous les courants de vie spirituelle. Son but n'est pourtant pas l'érudition, mais l'édification. Ses rubriques variées tiennent pourtant les lecteurs au courant des idées et des tendances actuelles. Elle est entièrement rédigée en italien.

J. Fr. Bonnefoy, O. F. M.

Mélanges Ferdinand Cavallera

L'Institut Catholique de Toulouse a offert au R. P. F. Cavallera, à l'occasion de son quarantième anniversaire d'enseignement supérieur un volume de *Mélanges* rédigé par ses amis, ses anciens élèves, ses confrères. Nos lecteurs se réjouiront avec nous de cet hommage de reconnaissance et d'admiration pour l'œuvre accomplie par notre directeur. Les amis et collaborateurs de la RAM savent quel désintéressement et quelle science le R. P. Cavallera apporte à ses travaux. Ils aimeront à trouver dans ce volume présenté d'une plume alerte par S. E. le Cardinal Saliège, la bibliographie complète des œuvres du Jubilaire. Elle ne compte pas moins de 29 pages d'un texte serré et rédigé avec soin par M. le chanoine Martimort à qui revient pour une large part le mérite de la réalisation matérielle de ce bel ouvrage.

Plusieurs des auteurs qui lui ont apporté leur concours sont bien connus de nos lecteurs : le R. P. Viller, le R. P. Lebreton, le R. P. Fidèle de Ros, le R. P. Hausherr, le R. P. Bonsirven, le R. P. J.-F. Bonnefoy, le R. P. de Blic, le R. P. M. Olphe-Galliard, M. Jean Châtillon. Les autres rédacteurs comptent parmi les maîtres des sciences ecclésiastiques : Mgr Louis Saltet, Mgr Bruno de Solages, le R. P.

de Ghellinck, le R. P. A. Vaccari, M. Xavier Ducros, M. le chanoine G. Bardy, le R. P. Moretus-Plantin, M. Jean Dauvillier, le R. P. M.-D. Chenu, le R. P. H. de Lubac, le R. P. H. Bernard, M. André Combes, M. le chanoine Louis Capéran.

La simple énumération de ces noms suffit à montrer la variété des questions traitées dans ces *Mélanges*. Aucune n'est complètement étrangère à la compétence du R. P. Cavallera dont l'activité scientifique au cours de ces quarante années s'est prodiguée avec un égal souci de méthode et d'objectivité dans les domaines qui intéressent hautement le service de la Science et de l'Eglise.

La RAM est heureuse de lui exprimer à son tour l'hommage de sa fierté et de sa gratitude.

Les *Mélanges* sont en vente à l'Institut Catholique de Toulouse, 31, rue de la Fonderie, au prix de 1.000 francs.

M. O.-G.

Collections

— Aux « Editions de la Table ronde » (4, rue Jules Cousin, Paris, 4°), débute avec l'*Origène* du P. Jean Daniélou, sous la direction de M. Fr. Mauriac, une nouvelle collection intitulée *Le génie du christianisme*. Elle se propose de porter remède « au grand désordre spirituel qui est à l'ordre du jour », en faisant entendre, avec un certain éclectisme d'ailleurs (K. Barth, R. Grousset, G. Marcel, Ignace Lévy, etc.), divers témoignages sur le christianisme, mettant en relief ses aspects les plus divers, anciens ou nouveaux. Si les volumes qui suivent doivent avoir la même valeur que celui qui vient de paraître on ne pourra que se féliciter de l'apparition de cette nouvelle collection. Cet *Origène* (in-8°, 310 p.) est un livre de première importance et qui dans la littérature catholique sur ce sujet comble supérieurement une vraie lacune, puisqu'il traite l'ensemble d'une matière, sur laquelle nous ne possédions que des travaux de détail satisfaisants, aucun ouvrage en France ne pouvant suppléer à ceux de Denis et d'E. de Faye qui, malgré leurs mérites, ne peuvent être considérés comme encore au point.

Le plan suivi par le P. Daniélou, déroute au premier abord ; Origène et son temps (I), Origène et la Bible (II), le système d'Origène (cosmologie, angélologie, le précurseur, Christologie, Eschatologie) (III), la mystique d'Origène (IV) (quinze pages). Mais l'auteur a pris soin de le justifier dans son introduction. Il est dominé par cette idée que « l'erreur de tous ceux qui ont étudié Origène jusqu'ici, a été de vouloir ramener à un aspect particulier une personnalité dont le propre est d'avoir réalisé l'unité de plusieurs domaines différents et d'avoir atteint ainsi plus qu'aucun penseur chrétien,

avant saint Thomas, une vision totale du monde ». Le P. Daniélou montrera donc d'abord, en étudiant la vie d'Origène, « qu'il a été un homme d'Eglise, un témoin éminent de la foi et de la vie de la communauté chrétienne de son temps ». C'est pourquoi il discute là avec un certain détail le problème de l' « Ecole d'Alexandrie », à l'occasion de l'enseignement catéchistique d'Origène ; il montre la révolution dans l'attitude à l'égard de la culture profane qui s'accomplit par l'organisation du « centre d'études scientifiques » caractérisant la dernière période de son enseignement, et constitue la préparation immédiate à la science approfondie de l'Ecriture. Ces pages sont très intéressantes et éclairent comme d'un jour nouveau l'activité intellectuelle d'Origène, en précisant d'une façon remarquable la tâche qu'il accomplit alors au profit de la culture chrétienne. De même pour ses « missions » hors d'Egypte auprès de l'impératrice Mammea, par exemple. Elles sont mises ici en relation étroite et très éclairante avec le syncrétisme de l'époque en utilisant les derniers travaux sur ce sujet. De même pour son enseignement à Césarée. Toutes ces pages sont très pleines, bourrées de faits et d'allusions qui rendent tout à fait vivante cette période de la vie du grand docteur. A l'occasion du chapitre suivant sur Origène et le milieu chrétien, les détails les plus précis sont réunis qui nous font pénétrer à l'intérieur de la communauté chrétienne et assister à sa vie de tous les jours, sa conception et sa pratique de la prière : prière à genoux, position tournée vers l'Orient, pensée de la présence des anges et plus encore du Seigneur, prière quotidienne et cycle liturgique. spiritualisation du culte. Ici comme partout dans le livre, — et cela en fait une véritable anthologie, — les textes sont groupés nombreux, quelques-uns d'étendue assez considérable et sont l'objet d'une discussion approfondie qui éclaire bien à la fois la pensée propre d'Origène et les opinions de ses contemporains, en l'état des choses tel qu'il se présentait alors. D'autres font connaître la situation intérieure de la communauté, fidèles et clergé, avec leurs vertus mais surtout leurs faiblesses, comme il est naturel quand les sources sont des homélies à but parénétique. En particulier le P. Daniélou discute l'attitude quelque peu défavorable d'Origène « didascale gnostique » à l'égard de la hiérarchie. Il insiste de préférence sur la valeur morale et spirituelle personnelle, sur la prééminence du docteur par rapport à la hiérarchie, visible elle aussi, des simples presbytres. Il y a là beaucoup de nuances, et une situation complexe bien mise au clair dans les pages qui lui sont consacrées. Le baptême, l'eucharistie, la pénitence sont ensuite l'objet de développements très substantiellement documentés qui renouvellent peut-on dire à la lumière des meilleures études récentes soit du P. Daniélou lui-même, soit d'autres auteurs, l'exposé

de la théologie et de la pratique de ces sacrements, d'après l'enseignement d'Origène. Mais plus neuve encore m'est apparue l'étude qui vient ensuite sur Origène et le milieu philosophique. Plusieurs problèmes importants y sont discutés, notamment l'identité de la philosophie au contact de laquelle s'est trouvé Origène appelée en général philosophie platonicienne. Le P. Daniélou passe en revue les diverses écoles philosophiques du temps pour marquer dans quelle mesure, notamment ce qu'on appelle le néoplatonisme, elles ont pu influencer sur sa pensée Il met particulièrement en relief le rôle du stoïcisme et du néopythagorisme, celui d'Antiochos d'Ascalon aux origines du moyen platonisme, celui de Plutarque, de Numénius, de Maxime de Tyr, surtout d'Albinos dont le *Didaskalikos*, représente un exposé du platonisme à la fin du second siècle et sur lequel nous sommes ici renseignés avec quelque détail. Ce livre premier se termine par un chapitre très nourri sur Origène apologiste, dans sa polémique avec Celse.

J'ai insisté avec quelque détail sur cette première partie pour doner une idée de la richesse de l'ouvrage et de la mise au point qu'il représente par rapport aux travaux les plus récents. Il vient ainsi à son heure, sans prétendre apporter du définitif sur tous les problèmes, pour nous informer avec sécurité sur les solutions actuellement en vue et en faire connaître la justification.

C'est d'ailleurs la même richesse et plénitude d'information qui se présente dans le reste de l'ouvrage, sur lequel je ne puis m'appesantir. Tel par exemple le second livre sur Origène et la Bible, où canon origénien mais surtout l'interprétation typlogique font l'objet d'une étude approfondie qu'il est intéressant de rapprocher des études en cours du P. de Lubac dans les introductions aux volumes d'Origène publiés dans les *Sources chrétiennes*. On a vu plus haut ce que contient le reste du livre.

Dans son introduction le P. Daniélou s'explique ensuite sur la méthode suivie dans l'utilisation des textes d'Origène et fait connaître sa manière de voir sur la valeur des traductions latines ou sur les fragments tirés des chaînes et des papyrus. Elle se termine par une bibliographie critique concernant les travaux les plus récents. On a donc en main un excellent exposé dont la lecture reste très nouvelle et qui servira en même temps de manuel pour l'étude plus approfondie. Le P. Daniélou en publiant cette synthèse rend un très grand service aux études patristiques et nous aide très efficacement à pénétrer plus à fond dans la vie chrétienne au III[e] siècle, en fixant notamment les points essentiels de l'enseignement supérieur catholique à cette époque.

Ferdinand Cavallera.

— La RAM a rendu compte (1947, p. 94-95) des premiers volumes parus de *Sources chrétiennes* (n° 1-13). Cette excellente collection a publié depuis neuf autres volumes, dont plusieurs avec le texte original. Nous reviendrons en détail sur plusieurs d'entre eux. De même pour la collection américaine *Ancient Christian Writers* (*Ibid.*, p. 93) qui vient d'ajouter trois volumes mo.aux à ceux déjà annoncés.

F. C.

TABLES DU TOME XXIV

(1948)

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

COMPTES RENDUS

CHRONIQUE

BIBLIOGRAPHIE

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

III. — TABLE DES NOMS PROPRES

Livres envoyés à la Revue

Archives de Philosophie, vol. 17, cahier 2 : Sciences et problèmes d'unité. Supplément bibliographique n° 2. Paris, Beauchesne, 8°, 101 et 64.

Chan. CARDOLLE. — *Aux jeunes. Et toi, connais-tu le Christ, vie de ton âme?* Extraits choisis de l'œuvre de dom Marmion. Paris, Desclée De Brouwer, 18°, 276.

F. CEUPPENS, OP. — *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, ed. II. *De Mariologia biblica.* Turin, Marietti ; Paris, Lethielleux, 2 vol. in-8°, de 378 et 265.

A. COMBES. — *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. II. La première critique gersonienne du *De ornatu spiritualium nuptiarum.* Paris, Vrin, 8°, 461.

Divers. — L'unione con Dio. Conferenze. Milan, Vita e pensiero, 8°, 181.

Divers. — La teologia mariana nella vita spirituale. IV. Settimana di spiritualità promossa dall' Università cattolica del S. Cuore (Maggio 1948). Milan, Vita e pensiero, 16°, IX-214.

S. IGNACE DE LOYOLA. — *Exercices spirituels*, annotés par le P. ROOTHAAN, traduits sur le texte espagnol par le P. JENNESSEAUX ; 23e édition, revue et corrigée par le P. PINARD DE LA BOULLAYE. Paris, de Gigord, 12°, 266.

J. **Krynen**. — *Le Cantique spirituel de Saint Jean de la Croix commenté et refondu au XVI[e] siècle*. Universidad de Salamanca, 8°, 336 et 158 p. avec fac-similés.

E. **Neubert**. — *Le Père Joseph Schellhorn*. Paris, Centre de documentation scolaire, 16°, 193.

I. **Pointeau**. — *Servante de Jésus-Prêtre. Thérèse Pointeau*. Paris, Saint-Paul, 16°, 126.

Ph. **Schmitz**, OSB. — *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. III et IV. Abbaye de Maredsous (Belgique), 2 vol. in-8°, 296 et 319.

Dom I. **Trethowan**, OSB. — *Certainty philosophical and theological*. Westminster, Dacre Press, 8°, 170.

A. **Tenneson**, SJ. — *Présences de Dieu. Doctrine et pratique*. Paris, éd. Saint-Paul, 16°, 127.

L. **Vié** — *Renan. La guerre de 70 et la « Réforme » de la France*. Paris, Bloud, 12°, 776, illustrations.

Editions Marietti

En dépôt exclusif à la librairie **Lethielleux**,
10, rue Cassette, Paris (VI[e]).

Acta Pont. Academiae S. Thomae Aquinatis vol XII (nova series).

Matthaeus Conte a Cormata, OFM Cap. — *Institutiones Iuris Canonici. Introductio. Ius publicum ecclesiasticum*, ed. 3[a], 1948, VI-328.

Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. Vol. I, *Normae generales. De Clericis. De religiosis. De Laicis* ed. 3°, 1948, 1074 p. Vol. IV *De Delictis et Paenis*, ed 3°, 1948, 701 p.

Interpretatio authentica Codicis iuris Canonici et circa ipsum Sanctae Sedis iurisprudentia, 1916-1947, ed. Altera, X-343.

F.-M. **Cappello**, SJ. — *Tractatus canonico moralis de Sacramentis*. Vol. I. *De Sacramentis in genere, de Baptismo, Confirmatione et Eucharistia. Accedit appendix. De iure Ecclesiae Orientalis*. Ed. 5[a] accurate revisa, 1947, XII-777 p. 650 fr.

— Vol. II. *De Paenitentia. Accedit appendix de Ecclesiae Orientalis disciplina*. Ed. 4[a], emendata et aucta, 1944, XVI-266 p., 275 fr.

— Vol. III. *De Extrema Unctione. Accedit appendix de iure orientalium*. Ed. altera emendata et aucta, 1942, XVI-266 p., 275 fr.

— Vol. IV. *De Sacra Ordinatione*. Ed. altera, 1947, III-572.

— Vol. V. *De matrimonio*. Ed. 5[a], 1947, XII-1026.

Toulouse. — Impr. Catholique Saint-Cyprien, 43, Allées Charles-de-Fitte, I. Vidaillon, impr.

Le Gérant : I. VIDAILLON.